Vivek Chibber

La teoría poscolonial y el espectro del capital

Akal Cuestiones de antagonismo

Diseño interior y cubierta: RAG

Traducción de
José María Amoroto

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización
reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica,
fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original: *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*

Publicado originalmente por Verso, 2013

© Vivek Chibber, 2013

© Ediciones Akal, S. A., 2021
para lengua española
Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028
www.akal.com

ISBN: 978-84-460-5032-2
Depósito legal: M-4.919-2021

Impreso en España

La teoría poscolonial y el espectro del capital

Vivek Chibber

akal
ARGENTINA / ESPAÑA / MÉXICO

Para Nivedita

Prefacio

Este no es un libro que estuviera especialmente interesado en escribir. Creo que fue en 2004 cuando, durante una visita a Nueva York, Tariq Ali me sugirió que escribiera algo para Verso sobre teoría poscolonial. En aquel momento puse reparos a la idea y tengo que admitir que la razón era bastante prosaica, simplemente pensaba que no tenía mucho sentido hacerlo. La cultura intelectual, tanto en el Este como en el Oeste, no dejaba espacio para un detenido examen de la teoría poscolonial. Haber presentado una crítica, por muy cuidadosa que fuera, probablemente hubiera sido en vano. Así que declíné amablemente la oferta y me puse a investigar cuestiones que en aquel momento me parecían más urgentes.

Las cosas cambiaron en 2005 cuando Rina Agarwala y Ron Herring me propusieron que escribiera un capítulo sobre el declive del análisis de clase en los estudios sobre el Sur de Asia, para un número especial de la venerable revista *Critical Asian Studies*[1]. Acepté hacerlo, centrándome en los volúmenes publicados en *Subaltern Studies* como el emblema tanto del abandono del análisis de clase como de la adopción de la teoría poscolonial. Ese ensayo era básicamente un ejercicio de sociología del conocimiento; buscaba poner de

[1] El artículo fue publicado como «On the Decline of Class Analysis in South Asian Studies», *Critical Asian Studies* 38:4 (2008), pp. 257-287. Se trataba de un número especial editado por Ronald Herring y Rina Agarwala, que también fue publicado como una antología con el título de *Whatever Happened to Class? Reflections from South Asia,* Londres, Routledge, 2008.

relieve las condiciones sociales que había detrás del auge de los estudios poscoloniales y de su desplazamiento del marxismo, sin llegar realmente a considerar los argumentos que se daban desde el campo subalternista. Aun así, y como diversos lectores me señalaron, el tono del artículo dejaba claro que mi opinión sobre el fenómeno era desfavorable. Esto me creó un dilema. Había publicado un artículo sugiriendo que el eclipse del análisis de clase era lamentable pero no había dado razones para que se compartieran mis opiniones. Si pensaba que los estudios subalternos, como proyecto teórico, presentaba deficiencias, parecía procedente que explicara las razones. ¿No era posible acaso que el modelo tradicional de análisis de clase hubiera quedado eclipsado porque *debía* ser eclipsado? Empecé a pensar que después de la publicación del artículo no me quedaba otra opción. Tendría que escribir el libro que había estado evitando.

Empecé a trabajar en 2007, esperando finalizar el texto en algún momento del siguiente año. Sin embargo, 2008 trajo la enfermedad y muerte de mi padre y mi suegra, ambos en Delhi, y falleciendo ambos de cáncer con un mes de diferencia. Hasta 2009 no pude retomar el libro. Una vez que me puse a trabajar, quedó claro que tendría que ser más extenso de lo que había pensado. Para criticar las ideas centrales de los estudios subalternos, y hacerlo analizándolas en profundidad, necesitaría dedicarles un espacio considerable. Hasta finales de 2011 no pude acabarlo.

Durante los años que pasé trabajando en este proyecto ha sido esencial el apoyo de amigos y camaradas. Jeff Goodwin, Robert Brenner y Erik O. Wright leyeron el texto completo. Jeff ha sido un compañero ejemplar en la New York University, una fuente constante de buen humor y un pilar de integridad moral. Bob ha sido durante años tanto un amigo como un interlocutor. Leyó cada capítulo pero resultó especialmente provechosa la atención que prestó al capítulo 3. Erik, como es habitual, tuvo detallados comentarios sobre todo el manuscrito y sugirió una nueva redacción de partes del capítulo 7. Anwar Shaikh dedicó parte del tiempo de que disponía para escribir su propio libro a leer mi análisis del trabajo abstracto en el capítulo 6; Duncan Foley leyó ese mismo capítulo, y les agradezco a ambos su ayuda. Yo bromeaba con Anwar diciéndole que, debido a su asociación con este libro, sus vínculos con académicos con orígenes en el Sur de Asia se iban a volver más frágiles, pero parece que está dispuesto a correr el riesgo. Neil Brenner es el principal responsable del título del libro. Durante una comida, después de que yo lamentara mi incapacidad para dar con un título adecuado, él propuso

sobre la marcha *Poscolonialismo y el espectro del capitalismo.* Yo lo retoqué un poco pero, en esencia, le pertenece. En el último momento un grupo de estudiantes de posgrado leyeron el manuscrito completo y gustosamente actuaron como mi propio «grupo de debate»: mi agradecimiento a Jonah Birch, Mark Cohen, René Rojas, Jason Stanley y Adaner Usmani, especialmente a Adaner por sus detallados y perspicaces comentarios escritos. Las conversaciones con Leo Panitch y Greg Albo no solamente me ayudaron a desarrollar mis ideas, sino también a fortalecer mi moral cuando el peaje del libro parecía excesivo. En Sebastian Budgen tengo la suerte de hallar no sólo un magnífico editor, sino también un amigo y camarada. Sebastian estuvo entre los primeros que me sugirieron escribir el libro y esperó pacientemente a que me decidiera. Deseo a todos los autores que tengan la misma suerte. Mi agradecimiento también para Avis Lang que, además de una excepcional correctora, también fue una entusiasta defensora del trabajo.

Tengo una deuda especial con Bashir Abu-Manneh. Durante la década pasada Bashir no sólo se ha convertido en un querido amigo y camarada, sino que ha insistido en que escribiera este libro. Leyó detenidamente el manuscrito completo aportando no sólo su conocimiento general sobre el tema, sino también su experiencia particular en los estudios sobre Oriente Próximo.

Mi hija Ananya se quedó ligeramente desilusionada al enterarse de que no le iba a dedicar a ella este libro, pero cuando le expliqué las razones y le dije a quién iba dirigida la dedicatoria, dio gentilmente su aprobación. La destinataria es, evidentemente, Nivedita Majumdar, con quien tengo mi mayor deuda. Cuando nos conocimos en 1995, una de las primeras conversaciones que tuvimos fue sobre la cuestión de los estudios poscoloniales. Durante el tiempo en que he luchado con este libro, la inquebrantable confianza de Nivedita en los mismos principios universales de la Ilustración que los subalternistas desdeñan ha sido una fuente de energía. Como una pequeña muestra de mi amor y admiración, le dedico a ella este libro.

1 La teoría poscolonial y los estudios subalternos

1.1 Los estudios poscoloniales como análisis y crítica

Durante las dos décadas pasadas, los estudios poscoloniales han adquirido una considerable visibilidad en los círculos académicos. Su punto de partida estuvo en los estudios literarios y culturales, donde empezaron como un movimiento que buscaba trascender la marginalización en el canon de las literaturas no occidentales. Sobre esa base, la campaña tuvo un éxito fulgurante. Con el cambio de milenio el contenido habitual de los estudios sobre literatura moderna se había ampliado –por lo menos en muchas de las más selectas universidades norteamericanas– para incluir obras de autores tan diversos como Ngũgĩ wa Thiong'o, Aimé Césaire, Salman Rushdie o Gabriel García Márquez. En sí mismo fue un notable y saludable éxito, y, si la influencia de los estudios poscoloniales se hubiera quedado ahí, sin duda habrían merecido una verdadera atención. Pero su significado habría sido limitado. Lo más probable es que se hubieran entendido como una corriente que, aunque sin duda fuera importante para ampliar las perspectivas de su campo, no obstante habría permanecido siendo parte de la historia interna de una especialidad académica, tan merecedora de atención como cualquier otra tendencia teórica. Lo que la diferenció –y sigue haciéndolo– fueron dos características especiales de su trayectoria.

La primera fue que los estudios poscoloniales rápidamente fueron más allá del análisis literario para encontrar una favorable acogida en otras disciplinas. Esto se pudo ver en la historia y la antropología, pero su influencia pronto se

propagó a otros campos de estudio. Fueron parte de una tendencia más amplia en los estudios académicos de fin de siglo que, desde entonces, ha continuado a paso acelerado y a la que a menudo se denomina «el giro cultural»[1]. Para entonces ya se había disipado en gran medida el breve romance de esa Nueva Izquierda con el materialismo marxista. En su lugar apareció un permanente interés por la cultura y la ideología, no simplemente como objeto de estudio, sino como principio explicativo que usurpaba el privilegiado lugar que la «clase» o el «capitalismo» habían ocupado apenas una década antes. No sorprende que, a medida que cobraba fuerza el cambio hacia el análisis cultural, los intelectuales se dirigieran a la teoría literaria buscando una guía sobre cómo aproximarse a sus respectivas materias. De ese modo, los marcos y teorías dominantes en los departamentos de Literatura encontraron una audiencia en campos relacionados, y entre ellos estuvieron los estudios poscoloniales. Para los especialistas en esa área, cuya atención se dirigía a lo que se había conocido como el Tercer Mundo, el giro hacia el análisis cultural se tradujo naturalmente en una fascinación por los estudios poscoloniales como marco teórico. Con el cambio de siglo, el enfoque ya no era un fenómeno limitado a un específico campo de estudio.

La segunda característica destacable de los estudios poscoloniales fue que no sólo reivindicaban el estudio de la historia colonial, sino que también pretendían facilitar una práctica política. La ambición no era simplemente generar una producción intelectual sino, como advertía Robert J. C. Young, «poner de relieve sus posibilidades *intervencionistas*»[2]. Figuras destacadas del campo poscolonial a menudo se han referido a los estudios poscoloniales como algo más que una teoría; también se les presenta como una forma de práctica o incluso como un movimiento. En sus primeros años este impulso se dirigía hacia las estructuras de la dominación colonial y neocolonial. Sin embargo, más recientemente, los estudios poscoloniales han ampliado su terreno a la generalidad de la esfera social. En una reciente introducción al tema, se describen como una teoría relevante para cualquiera «que se adhiera

---

[1] Algunas notables publicaciones sobre este fenómeno incluyen las de James W. Cook, Lawrence B. Glickman y Michael O'Malley, *The Cultural Turn in U.S. History: Past, Present, and Future,* Chicago, University of Chicago Press, 2008; George Steinmetz, *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn,* Durham, Duke University Press, 1999; un relato interesante y de alguna manera personal se encuentra en Geoff Eley, *A Crooked Line: From Cultural History to the History of Society,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005.

[2] Robert J. C. Young, «Editorial», *Interventions* 1:1 (1998), p. 4 (cursiva añadida).

al compromiso ético y político de desafiar y cuestionar las prácticas y consecuencias de la dominación y subordinación»[3]. De ese modo, el foco sobre las culturas imperiales y la dominación colonial ocupa solamente una parte del universo de este campo. Ahora toma como su cometido el conjunto de las prácticas sociales.

Los estudios poscoloniales se han postulado a sí mismos no sólo como una teoría positiva, sino también como una crítica radical. Al hacerlo han ocupado conscientemente el vacío dejado por el declive del marxismo, tanto en el Occidente industrializado como en sus satélites. En parte esto se deriva de las trayectorias biográficas de sus figuras más descollantes, muchas de las cuales participaron del devaneo de la Nueva Izquierda con el marxismo. Personajes como Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha, Ranajit Guha, Aníbal Quijano, Partha Chatterjee y Dipesh Chakrabarty surgieron del entorno marxista de la década de 1970, aunque su inmersión en él variara en intensidad. Para ellos era natural tomar al marxismo como su principal interlocutor a medida que se alejaban de su órbita y forjaban el programa de los estudios poscoloniales. Pero aunque sin duda estos factores biográficos no carezcan de relevancia, después del compromiso inicial con el marxismo, las causas de su posterior rechazo han sido también políticas: la sensación de que el mundo se ha movido; de que los dilemas del capitalismo tardío, especialmente en el Sur global, no pueden comprenderse con las categorías del materialismo histórico; la idea de que el fracaso de los movimientos de liberación en el siglo XX fue, en gran parte, el resultado de las constantes insuficiencias teóricas del marxismo.

En consecuencia, el desafío al que se enfrentan los estudios poscoloniales es llamativamente similar al que aceptaba hace un siglo el propio marxismo: generar una teoría adecuada para las necesidades de una agenda política radical. Desde luego hay diferencias, la más evidente es que el desarrollo y la propagación inicial del marxismo estuvo prácticamente basado en las organizaciones y partidos políticos de la clase obrera, mientras que su implantación en las universidades era infinitamente más pequeña. Los estudios poscoloniales son el caso contrario: se han desarrollado por completo dentro de la universidad y, aunque busquen cierta inspiración en los movimientos sociales, pocas veces tienen algo más que un contacto simbólico con ellos.

---

[3] John McLeod, «Introduction», en J. McLeod (ed.), *The Routledge Companion to Postcolonial Studies,* Londres, Routledge, 2007, p. 6.

A pesar de eso, en el universo de la producción académica su éxito ha sido excepcional. Como incluso uno de sus críticos ha llegado a señalar, «actualmente, el sector más floreciente de los estudios culturales es el de los llamados estudios poscoloniales»[4].

Pero, para cualquier crítico de los estudios poscoloniales, el éxito que han alcanzado supone unos desafíos formidables a la hora de realizar una valoración adecuada. Debido en gran medida a sus raíces en la teoría postestructuralista y a su antifundacionalismo, muchos intelectuales poscoloniales han evitado desarrollar la clase de proposiciones claramente estructuradas que normalmente acompañan a un programa de investigación. Eso quizá se consideraría una muestra demasiado vulgar de «trapichear» con la verdad. Una y otra vez encontramos que los defensores del campo lo presentan más como una orientación intelectual que como una teoría. Es parte del movimiento hacia lo que se ha llamado la *post*-teoría[5]. En el número inaugural de una de las revistas dedicadas a ese campo, Robert Young proclamaba que «el poscolonialismo ofrece una política en vez de una metodología coherente. De hecho [...] estrictamente hablando no existe una teoría poscolonial como tal; en vez de ello hay percepciones y agendas políticas compartidas *[sic]* que disponen de un ecléctico abanico de teorías a su servicio»[6]. Creo que la caracterización de Young es bastante exacta y señala una diferencia central entre los estudios poscoloniales y la tradición marxista a la que busca suplantar. No se trata de que los estudios poscoloniales sean un ensamblaje de teorías mientras que el marxismo no lo es; de hecho, el marxismo siempre estuvo compuesto por un ecléctico abanico de teorías, tantas como los propios estudios poscoloniales. La diferencia está en que el marxismo siempre buscó una coherencia y una sistematicidad interna, mientras que los estudios poscoloniales resisten cualquier compulsión por reunir y valorar sus diversas ramas. De ese modo, a medida que su influencia se ha extendido, las variaciones respecto a lo que cae bajo su rúbrica han tendido a aumentar. Desde la literatura y los estudios culturales a la historiografía, la filosofía de la historia y la antropología, ahora es posible encontrar la teoría poscolonial en

---

[4] Terry Eagleton, *After Theory,* Nueva York, Basic Books, 2003, p. 6 [ed. cast.: *Después de la teoría,* Barcelona, Debate, 2005].

[5] Véase el análisis particularmente estimulante de Eagleton sobre este fenómeno en *ibid.*, capítulos 1-4.

[6] R. Young, «Editorial», cit., p. 5.

todas estas áreas y en sus aledaños, pero cada vez es más difícil discernir dónde está la «teoría» común.

La reluctancia para alcanzar una coherencia se ha revestido con un fenómeno más típico de la cultura universitaria. Se trata del afán de los académicos por estar *au courant,* por estar a la última mostrando familiaridad con los últimos avances conceptuales. La manera más habitual de hacerlo es echar la red para incorporar los últimos neologismos con los que sazonar tu propio trabajo, aunque sólo sea con intenciones simbólicas. El resultado es una cierta clase de inflación conceptual en la que la sustancial influencia de un marco parece extenderse más allá de su alcance real. Los estudios poscoloniales han disfrutado de esta inflada popularidad más que la mayoría de las demás corrientes teóricas, de ahí la propagación por todo el escenario académico de términos como «subalterno», «hibridez», «el fragmento» y «diáspora». Su repertorio conceptual se puede encontrar en muchas clases de obras, incluso aunque no compartan la misma agenda de investigación o un conjunto común de parámetros teóricos. En consecuencia, obras que parecen caer dentro del terreno de los estudios poscoloniales pueden estar comprometidas con agendas teóricas bastante diferentes. Lo que tendrán en común es el estilo, no la sustancia.

Si un campo de investigación o una práctica intelectual se vuelve realmente caótica, plantea algunos desafíos especiales para sus críticos. De ordinario, a la hora de valorar cualquier programa de investigación la primera tarea es localizar sus proposiciones teóricas centrales para juzgarlas respecto a su consistencia, éxito empírico, coherencia, etc. Pero en el caso de un campo tan difuso como parecen ser los estudios poscoloniales, los críticos corren el riesgo de descubrir contraejemplos para cada compromiso teórico que puedan criticar. Por cada fracaso de la teoría que los críticos puedan aducir, los defensores pueden encontrar excepciones y éxitos. Por ello el problema está en examinar si, bajo la montaña de un discurso vagamente conectado, se encuentra un núcleo central de compromisos o proposiciones. Si no se descubre semejante núcleo, la siguiente tarea es ver si existe una línea de teorización dentro del campo que tenga alguna coherencia y deje explícitos sus compromisos, aunque esos compromisos no hayan sido adoptados por el campo en su conjunto.

Parece razonable suponer que, al margen del efecto vinculante de su jerga particular, los estudios poscoloniales sí tienen algunos compromisos políticos y teóricos comunes. Se caracterizan por su crítica del eurocentrismo, del na-

cionalismo (de «la forma nación»), de la ideología colonial y del determinismo económico. Sus teóricos más destacados afirman haber sacado a la luz las fuentes de la agencia *[agency]* subalterna y recuperado la cultura como un mecanismo central del análisis social; de hecho, una de sus características es la insistencia en la importancia de la especificidad cultural «del Este». Estos temas están bastante asociados con los estudios poscoloniales y son parte de su atractivo para los intelectuales. Además, son algo más que un conjunto de compromisos políticos. Es de suponer que los defensores de estas perspectivas tengan un conjunto de argumentos que apoyen sus posiciones. Quizá esos argumentos no estén aceptados por todo el abanico de aquellos que se llaman a sí mismos teóricos poscoloniales, pero mientras los argumentos sean coherentes pueden ser analizados. Y, en la medida en que la influencia de esos argumentos sea real –incluso aunque no sea universal–, entonces la crítica no sólo es posible sino también valiosa.

1.2 La aparición de los estudios subalternos

Dentro de los estudios poscoloniales podemos identificar varías líneas de teorización. Algunas de ellas, especialmente su teoría cultural y algunos de sus argumentos metateóricos, ya han generado una considerable discusión[7]. Aunque en los siguientes capítulos me ocuparé en alguna medida de esos dos temas, el objetivo fundamental de este libro es examinar el marco que han generado los estudios poscoloniales para *el análisis histórico* y, especialmente, para el análisis de lo que una vez se llamó el Tercer Mundo. Hay pocas dudas de que, de no ser por su propagación en los estudios históricos y antropoló-

---

[7] Algunos destacados participantes en los frentes literario y cultural son Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures,* Londres, Verso, 1992; Neil Lazarus, *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002; N. Lazarus (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Theory,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004; Benita Parry, *Postcolonial Studies: A Materialist Critique,* Londres, Routledge, 2004; N. Lazarus, *The Postcolonial Unconscious,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011. Los compromisos metateóricos de los teóricos poscoloniales son una cuestión más complicada, ya que sus opiniones declaradas no siempre cuadran con su práctica real. Una crítica de la epistemología modelo se encuentra en Christopher Norris, *Reclaiming Truth: Contribution to a Critique of Cultural Relativism,* Durham, Duke University Press, 1996.

gicos, los estudios poscoloniales hubieran tenido mucha menos notoriedad dentro del panorama intelectual general. Sin embargo, una vez que se exportaron a los estudios de área y al estudio de la historia en general, la teoría alcanzó una visibilidad mucho más amplia. Además, los estudiosos de estos campos, más empíricamente orientados, se han esforzado por enunciar sus compromisos teóricos. Por ello podemos analizar esos argumentos históricos, así como la teoría que colectivamente forman.

El representante más ilustre de los estudios poscoloniales en el Sur global es sin duda el proyecto de los estudios subalternos. Inicialmente el término era simplemente un nombre, un nombre propio que se refería a una publicación de periodicidad anual que apareció en India en 1982, *Subaltern Studies*. Pero lo que empezó como un anuario que reunía ensayos de historia moderna y contemporánea de India, inspirados por la obra de Gramsci y las tendencias críticas dentro de los estudios históricos, se había transformado con el cambio de siglo en algo más genérico. El término «subalterno» se convirtió en el indicador de una orientación teórica, un adjetivo que representaba un determinado enfoque del análisis del colonialismo, de la historia imperial o incluso de la política en general. El que destacados proponentes del proyecto anunciaran su afiliación a los estudios poscoloniales hizo que, a finales del siglo XX, el término pasara a considerarse la expresión de los estudios poscoloniales en los estudios de área. Sin duda, había y hay teóricos dentro del redil poscolonial que no están directamente afiliados a *Subaltern Studies* o a su programa teórico, pero no hay ningún ejemplo más evidente de la teoría poscolonial en las disciplinas relevantes que los propios «subalternistas».

Las particularidades de esta historia son bien conocidas[8]. Cuando a partir de 1982 se empezaron a publicar los volúmenes anuales de *Subaltern Studies,* el mundo académico los recibió como la encarnación local de una «historia desde abajo» como la que desarrollaba la Nueva Izquierda. Los volúmenes

---

[8] Las mejores fuentes sobre la historia de *Subaltern Studies* son los esquemas elaborados por miembros del colectivo. Véase Ranajit Guha, «Introduction», *Selected Subaltern Studies,* Nueva York, Oxford University Press, 1988; Sumit Sarkar, «The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies», en S. Sarkar, *Writing Social History,* Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 82-108; Dipesh Chakrabarty, «*Subaltern Studies* and Postcolonial Historiography», *Nepantla: Views from South* 1:1 (2000), pp. 9-32. Véase también David Ludden, «A Brief History of Subalternity», en D. Ludden (ed.), *Reading Subaltern Studies,* Londres, Anthem Press, 2002, pp. 1-39, y la introducción de Vinayak Chaturvedi, en V. Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial,* Londres, Verso, 2000.

fueron concebidos por Ranajit Guha, un historiador de la India contemporánea radicado entonces en la Universidad de Sussex, junto a un pequeño grupo de jóvenes investigadores[9]. Cuando empezaron a reunirse a finales de la década de 1970, la mayoría de los miembros de este grupo se hubieran considerados a sí mismos marxistas. Como muchos de sus colegas en Occidente, se vieron impresionados por los logros del movimiento a favor de «una historia desde abajo» y por el giro hacia la conciencia popular como programa de investigación. Todos los esquemas que elaboraron los miembros del grupo en los años siguientes recogen la influencia de E. P. Thompson, Eric Hobsbawm y de los pioneros de la historia popular[10]. Un acompañamiento natural de este programa era un permanente interés por la obra de Antonio Gramsci, cuya influencia sobre los historiadores sociales estaba creciendo rápidamente durante ese periodo. Para esta generación, las dispersas pero profundas reflexiones de Gramsci sobre la teoría marxista y la cultura italiana personificaban su doble preocupación por la historia popular y las cuestiones de conciencia. El grupo que confluyó en torno a Guha no fue una excepción a esta tendencia.

Aunque este grupo internalizaba el giro hacia los movimientos y las culturas populares que entonces estaba extendiéndose por los estudios históricos, también incorporó otro conjunto de preocupaciones de carácter más local. Estas últimas se referían a la trayectoria de la India colonial y poscolonial en relación a la experiencia más amplia de la modernidad global. Al iniciar su proyecto, el Grupo de Estudios Subalternos propuso no sólo plantear nuevas preguntas –sobre la historia de grupos subordinados, movimientos populares, conciencia campesina, etc.–, sino también proporcionar nuevas respuestas a viejas preguntas, especialmente respecto a la evolución política del subcontinente indio desde la Independencia. Todas estas preocupaciones son evidentes en el documento preliminar del primer volumen, que sirve como una especie de manifiesto. En él, los editores declaraban su intención no sólo de desvelar la historia oculta de las clases trabajadoras del subcontinente, sino también de proporcionar alguna explicación del fracaso del nacionalis-

---

[9] Este grupo incluía a Sumit Sarkar, Partha Chatterjee, David Hardiman, Gyanendra Pandey y Dipesh Chakrabarty.

[10] Véase Partha Chatterjee, «A Brief History of Subaltern Studies», en P. Chatterjee, *Empire and Nation*, Nueva York, Columbia University Press, 2010, pp. 289-301; D. Chakrabarty, «*Subaltern Studies* and Postcolonial Historiography», cit., p. 14.

mo indio en tanto que proyecto de la elite o como aspiración popular por una lucha de liberación nacional[11]. De ese modo, los editores se comprometían a desarrollar un relato que abarca la economía política de toda la era moderna en la historia de India, un tema que había estado en el centro de los debates locales durante las décadas precedentes. La dimensión verdaderamente innovadora de *Subaltern Studies* fue, por tanto, la de unir la historia popular con el análisis del capitalismo colonial y poscolonial.

Aunque el programa intelectual que se presentaba era sin duda estimulante, de ninguna manera constituía una ruptura radical respecto al entorno que lo había producido. Como se había prometido, los primeros volúmenes de *Subaltern Studies* desarrollaron los temas paralelos de la historia desde abajo y la economía política colonial. Aunque la producción resultante era sugestiva y de muchas maneras innovadora, encajaba con bastante facilidad dentro del marxismo cultural en boga en aquellos momentos y, aunque en India provocaba la irritación de algunos marxistas, las críticas no se diferenciaban fácilmente de las reacciones que habitualmente acompañan al abandono de las consabidas panaceas[12]. Los estudios subalternos se veían mayoritariamente como una innovación *dentro* de la teoría marxista, no como una desviación radical *respecto de* ella. Esto no supone quitar importancia al significado de los primeros trabajos o a las reacciones –a menudo hostiles– que suscitaron entre marxistas más ortodoxos. Pero el aroma que desprendían estas críticas, y las respuestas subalternistas a ellas, era más el de una controversia dentro de una comunidad epistémica que el de una ruptura en el seno de la misma[13].

Las desviaciones más significativas llegaron al proyecto algunos años después, quizá más claramente con el ensayo de Gayatri Chakravorty Spivak «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography», publicado en el cuarto volumen[14]. Esta fue la primera señal de que el proyecto podía estar realizan-

---

[11] Véase Ranajit Guha, «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India», en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History & Society,* Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. 1-8.

[12] Se pueden encontrar ejemplos en Suneet Chopra, «Missing Correct Perspective», *Social Scientist* 10:8 (agosto de 1982), pp. 55-63; Sangeeta Singh *et al.*, «Subaltern Studies II: A Review Article», *Social Scientist* 12:10 (octubre de 1984), pp. 3-51.

[13] Ejemplos de semejantes respuestas se encuentran en P. Chatterjee, «More on Modes of Power», en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies II,* Delhi, Oxford University Press, 1983.

[14] Gayatri Chakravorty Spivak, «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography», en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies IV,* Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 330-363.

do una transición desde el marxismo cultural hacia un programa más decididamente postestructuralista. Desde luego se trataba de un giro que resultaba familiar. Desde el principio, *Subaltern Studies* había estado estrechamente alineada con las tendencias intelectuales de la Nueva Izquierda y, dentro de esa generación, la teoría postestructuralista estaba ganando popularidad a grandes pasos. Si los subalternistas ahora buscaban inspiración en Foucault y Derrida era porque iban al compás de cambios más amplios. Una de las primeras señales de un cambio dentro del colectivo subalternista llegó en 1986 con la publicación del trabajo de Partha Chatterjee *Nationalist Thought and the Colonial World.* En esta obra, aunque desplegaba algunos argumentos marxistas habituales sobre el nacionalismo indio, Chatterjee también dejaba entrever los temas que revisaría y profundizaría en los años posteriores, unos temas que ponían de manifiesto una desconfianza decididamente posmoderna hacia el pensamiento científico, el racionalismo y el proyecto general de la Ilustración. La obra de Chatterjee fue seguida en 1989 por otra de Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History,* que reflejaba una creciente ambivalencia hacia los marcos teóricos marxistas aplicados a la historia del trabajo, en especial hacia sus supuestos materialistas y racionalistas[15]. A principios de la década de 1990, la travesía hacia una sensibilidad ampliamente posmodernista estaba más o menos finalizada. Aunque los volúmenes anuales todavía publicaban ensayos que continuaban el llamamiento a favor de la historia desde abajo, ahora había una creciente preocupación por el análisis textual, con la marginalidad en vez de la explotación o la dominación como concepto axial, por la crítica de las «grandes narrativas», etcétera[16].

No hay duda de que el giro hacia una orientación reconociblemente postestructuralista aseguró el atractivo del proyecto fuera del estrecho círculo de los historiadores marxistas del Sur de Asia. Pero quizá igualmente importante fue la calurosa acogida que recibió en Occidente a partir de los primeros años de la década de 1990. Los primeros volúmenes de *Subaltern Studies* habían cosechado cierta atención en Occidente, pero dicha atención estaba ma-

---

[15] P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?,* Londres, Zed Press, 1986; D. Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940,* Princeton, Princeton University Press, 1989.

[16] Dos ejemplos de este giro son Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India,* Princeton, Princeton University Press, 1990, y Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers, and Wildness in Western India,* Delhi, Oxford University Press, 1999.

yormente limitada a especialistas en estudios de área y a un pequeño círculo de historiadores. Sin duda se consideró un acontecimiento vigorizante que historiadores indios estuvieran planteando unos temas que tanto habían animado los estudios en Occidente en los últimos años. Sin embargo, esta tendencia estaba presente en todo el conjunto de los estudios de área; en los estudios sobre África, especialmente en Sudáfrica, en los estudios sobre América Latina y también en algunos círculos de los estudios sobre Oriente Próximo[17]. No había nada especialmente exótico o singular en el giro de la historiografía india. Lo que hizo que los subalternistas destacaran fue la incorporación de su proyecto a la corriente más dinámica de la teorización posmarxista en Occidente, dentro de la que encontraron algunos poderosos patrocinadores. Como ya he mencionado, el primero de ellos fue la académica india Gayatri Chakravorty Spivak, quien aterrizó en el proyecto en 1985 con un ensayo publicado en el cuarto volumen. Incluso más significativo fue la publicación en 1987 de *Selected Subaltern Studies,* que incluía un prólogo, y por ende el espaldarazo, de Edward Said, una imponente figura en la escena intelectual de finales de la década de 1980 y cuya obra de 1978, *Orientalism,* ya se había convertido en un clásico contemporáneo. Como resultado, la publicación de *Selected Subaltern Studies* no sólo llevó el proyecto a los círculos académicos occidentales, sino que lo hizo con el visto bueno de dos destacadas figuras de la teoría cultural.

El matrimonio de los estudios subalternos con la teoría cultural posmarxiana fue un éxito espectacular. La lectura de los primeros volúmenes llevó a un destacado investigador estadounidense experto en el Sur de Asia a señalar –sin ningún atisbo de ironía o bochorno– que, «quizá *por primera vez desde la colonización,* los indios están dando claras muestras de estar reapropiándose de la capacidad de representarse a sí mismos»[18]. El marco desarro-

---

[17] Resulta interesante que en la década de 1980 la historiografía en Sudáfrica estaba moviéndose en una dirección mayormente paralela a la india, con un marcado giro hacia la historia desde abajo y una cierta clase de marxismo gramsciano. Para esta evolución resultaron decisivos los trabajos de Charles van Onselen, Belinda Bozzoli, Shula Marks, Dan O'Meara y otros. La historia intelectual está muy hábilmente plasmada por Martin J. Murray en «The Triumph of Marxist Approaches in South African Social and Labour History», *The Journal of Asian and African Studies* 23:1-2 (1988), pp. 79-101. Pero estos trabajos nunca recibieron en círculos más amplios la atención que sí recabaron sus equivalentes indios.

[18] Ronald Inden, «Orientalist Constructions of South Asia», *Modern Asian Studies* 20:3 (1986), p. 445 (cursiva añadida). Se podría decir que más vale tarde que nunca...

llado por el colectivo subalternista pronto se convirtió en objeto de una discusión más general entre académicos dedicados a los estudios de área. Una señal evidente de su impacto fue la decisión de la *American Historical Review,* en 1994, de organizar un simposio sobre la importancia del proyecto para la historiografía del Sur global[19]. Pero aunque la aparición de ese debate en la revista estrella de la disciplina ciertamente fue significativo, se trataba solamente de un ejemplo de la creciente notoriedad de los estudios subalternos como tendencia teórica. Empezaron a aparecer antologías no sólo de los ensayos del grupo, sino también de los debates que los rodeaban[20]. Con el cambio del siglo se gestó incluso un grupo de Estudios Subalternos de América Latina[21] y una revista académica dedicada principalmente a explorar las ramificaciones del enfoque subalternista en el análisis histórico, cultural y político[22].

1.3 Los estudios subalternos como teoría

Los estudios subalternos son una corriente diferenciada, influyente y representativa dentro de los estudios poscoloniales, quizá más que cualquier otra. ¿Pero pueden identificarse con la elaboración de una teoría de interés? Si el fenómeno se limitara simplemente a un renovado llamamiento a favor de la historia desde abajo, como parecía ser el caso en sus primeros años, a una jeremiada contra las depredaciones del colonialismo y a celebrar la agencia o capacidad de acción del Tercer Mundo, entonces, al margen de cualquier logro adicional que alcanzara, difícilmente habría llamado la atención como proyecto teórico. La cuestión se complica de alguna manera por el hecho de

---

[19] Véase el simposio en *American Historical Review* 99:4 (diciembre de 1994), con ensayos de Gyan Prakash, Florencia Mallon y Frederick Cooper.

[20] Gyan Prakash, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements,* Princeton, Princeton University Press, 1995; David Ludden, *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalisation of South Asia,* Delhi, Permanent Black, 2001; Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial,* Londres, Verso, 2000.

[21] Unos ensayos representativos están recogidos en Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader,* Durham, Duke University Press, 2001.

[22] Se trataba de *Neplanta: Views from the South.* Al parecer, la revista sólo se imprimió entre 2000 y 2003.

que la oscuridad de gran parte de la teorización postestructuralista dificulta una descripción sencilla de sus afirmaciones y, aunque *Subaltern Studies* es menos propensa a semejante oscuridad, el proyecto de ninguna manera se encuentra libre de ella. Ningún crítico puede abordar la tarea de explicar los compromisos teóricos centrales del proyecto sin vacilaciones. Pero, afortunadamente, en algunas ocasiones miembros del colectivo han ofrecido un resumen de su programa teórico. Uno bastante reciente, el ensayo de Dipesh Chakrabarty titulado «A Small History of Subaltern Studies», es también el más claro y más completo hasta la fecha[23].

Una de las revelaciones más llamativas del ensayo de Chakrabarty es que *Subaltern Studies* era, desde el principio, una empresa fundamentalmente teórica. Según nos dice, los miembros del colectivo consideraban que su trabajo no sólo estaba orientado hacia la producción de una nueva historiografía, sino que también pretendía ser un desafío a las teorías dominantes que enmarcaban el análisis teórico. Un segundo elemento igualmente llamativo en el relato de Chakrabarty es que la teoría que tomaba el colectivo subalternista como su principal interlocutor no era la dominante, sino el marxismo del que había surgido. Después de un relato algo superficial de las historiografías nacionalista y conservadora, que sin duda enmarcaron algunas de las primeras preocupaciones del colectivo, Chakrabarty aborda la principal tarea de su ensayo, que es mostrar cómo *Subaltern Studies* encaró y superó la ceguera impuesta por la teoría marxista. La elevación de la teoría marxista a un lugar tan central en el proyecto teórico subalternista puede no ser enteramente exacta porque no hay duda de que la filosofía política liberal también recibe bastantes invectivas. Pero no se puede negar que el marxismo proyecta una larga sombra sobre el proyecto del colectivo, quizá mayor que la de cualquier otro marco teórico. A continuación, aprovecharé el relato de Chakrabarty para exponer las principales propuestas generadas por el proyecto y también trataré de explicar muy brevemente los razonamientos que las acompañan.

Detrás de la teoría positiva desarrollada por los estudios subalternos se encuentra un relato –ellos dirían una «narrativa»– de modernización política y económica. Este relato es el punto de partida para el desarrollo de su propia

---

[23] D. Chakrabarty, «*Subaltern Studies* and Postcolonial Historiography», reeditado como «A Small History of Subaltern Studies», en D. Chakrabarty, *Habitations of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, pp. 3-19.

teoría. A menudo se refieren a ella como marxista en sus elementos esenciales, aunque esto sea equívoco. Más bien se trata de una amalgama de elementos marxistas y liberales que se cohesionan alrededor de una interpretación especialmente *whiggish* del comienzo de la modernidad. Eso hace que su marxismo sea un *tipo* particular de marxismo que difícilmente sería reconocido como tal por muchos marxistas contemporáneos. Pero ese es otro tema que por ahora dejaremos de lado. Este relato de modernización aparece fragmentado, no sólo en la exposición de Chakrabarty sino también en los ensayos de otros teóricos de los estudios subalternos. Sus elementos se introducen solamente para ser derribados y, sin embargo, si unimos las diversas corrientes, podemos deducir sus contornos básicos. Comprender la esencia de su estructura mejorará nuestra comprensión de lo que los subalternistas consideran una novedad del marco que han desarrollado.

El relato convencional

Nosotros nos referiremos al relato del que parten los estudios subalternos para elaborar su obra como el Relato Convencional. En su centro se encuentra un conjunto de afirmaciones sobre el comienzo y la propagación del capitalismo: la sociedad moderna es el producto del auge de este sistema económico y de su posterior propagación por el mundo. El capitalismo echó sus raíces inicialmente en Europa Occidental, cobrando vida a través de una lucha política contra el dominio feudal que constituía un obstáculo para el desarrollo burgués. Esta lucha estuvo dirigida por la burguesía, una clase con un incipiente funcionamiento capitalista en los intersticios de la sociedad feudal. En Inglaterra y Francia, la burguesía fue capaz de obtener una posición dirigente en las coaliciones políticas que surgieron porque fue capaz de reunir a otros grupos sociales bajo un estandarte común. En otras palabras, el capital consiguió asegurarse la hegemonía política dentro de una coalición antifeudal gracias a que fue capaz de presentar sus propios intereses como la base para la promoción de los intereses de sus socios. Después de establecer su liderazgo, la burguesía encabezó una lucha de progresiva intensidad contra la monarquía que culminó en las clásicas revoluciones burguesas, la inglesa en 1640 y la francesa en 1789. Estas revoluciones constituyeron el comienzo del dominio burgués en las zonas más avanzadas de Europa Occidental.

Una vez en el poder, la victoriosa burguesía transformó radicalmente las instituciones políticas y económicas nacionales. Abolió las regulaciones feudales en la agricultura, y más lentamente en las ciudades, abriendo las puertas para la propagación del capitalismo. En el frente político acabó con el despotismo señorial, estableció el dominio de la ley y, lo que es más importante, consagró ciertos derechos democráticos básicos para el pueblo. En otras palabras, creó los pilares fundamentales de la ciudadanía moderna. Esto constituyó la base para la aparición de la política moderna, una política organizada en torno a los derechos individuales, la agregación de diferentes intereses y el debate formal en la esfera pública. Se trataba de una política radicalmente diferente a la variedad premoderna, que quedó confinada en un estrecho estrato de la clase señorial y que se caracterizaba por la preponderancia del discurso religioso y el poder de la facción cortesana en los asuntos objeto de debate público. Lo que hizo que todo esto fuera posible fue la emancipación de los campesinos y trabajadores de los lazos feudales, de la miríada de fuentes de dominación interpersonal en torno a las que se organizaba el antiguo régimen. El resultado no fue otra cosa que una transformación fundamental de la cultura nacional. Toda la estructura del sentimiento, en la estela del dominio burgués, fue reorganizada alrededor de la ciudadanía moderna y la política secular.

Después de asegurar su dominio en Europa Occidental, el capital no podía quedarse tranquilo en su nuevo ámbito. Los nuevos amos industriales se distribuyeron por el mundo buscando nuevas fuentes de beneficio, y del mismo modo que el capital se había establecido en los pliegues de la economía feudal, ahora estableció cabezas de playa en el Nuevo Mundo y Asia. El Relato Convencional consideraba que la llegada del capitalismo a las costas de estas tierras debía poner en marcha un proceso bastante similar al experimentado en Europa. Al encontrar que las relaciones sociales precapitalistas eran un obstáculo para su incesante búsqueda de beneficios y mercados, se esperaba que el capital desplazara lentamente a los gobernantes locales y actuara como un disolvente de las relaciones económicas locales. El que este proceso se produjera bajo los auspicios de un gobierno colonial formal no alteraba la dirección fundamental de la historia. El colonialismo actuaría como el servidor del progreso histórico; en cualquier caso, permitiría la aceleración de sus dinámicas, ya que la burguesía europea utilizaría las palancas del poder del Estado para apresurar la modernización de la economía local. A medida que las relaciones económicas locales se transformaran en modernas relacio-

nes capitalistas, el mundo colonial empezaría a organizarse también alrededor de las prácticas políticas modernas. Los movimientos de independencia que expulsaron del Sur a los poderes imperiales fueron las primeras expresiones reales de esta forma política, pero también estaban ejemplificadas con la aparición de sindicatos, partidos políticos y, por supuesto, instituciones democráticas formales.

La conclusión del Relato Convencional es que la modernización capitalista era un fenómeno global aunque su propagación estuviera diferenciada temporal y espacialmente. Aunque el mundo colonizado tardara más en alcanzarla, había pocas dudas de que seguiría los surcos abiertos por los países avanzados. El motor que empujaba este proceso estaba constituido por el industrialismo y las prácticas económicas modernas, acompañadas por la transformación política y cultural que era parte del proceso. Esta era la misión universalizadora del capital como convencionalmente se entendía, y la que dotaba a la era moderna de un reconocible *Zeitgeist.* Esto tenía una importante implicación: que, en la progresión desde lo premoderno a lo moderno, era posible encajar prácticas e incluso formas de conciencia en sus lugares apropiados. Europa mostró al mundo en desarrollo un borrador de su propio futuro. En consecuencia, si se consideraba que en esas regiones los agentes sociales exhibían formas de conciencia que no se ajustaban a las expectativas modernas, entonces se debía a que no habían sido por completo sometidas al efecto liberador de las relaciones capitalistas. La cura, por lo menos parcial, era simplemente esperar; permitir que el capitalismo hiciera su trabajo e impregnara a los agentes de una orientación moderna. Gracias a que el capital buscaba incesantemente su hegemonía, habría una lenta pero segura convergencia global en torno a formas característicamente burguesas de reproducción cultural y política.

La respuesta de los estudios subalternos

Una preocupación básica del colectivo de estudios subalternos ha sido rechazar los componentes centrales del Relato Convencional, ya se presentaran con una apariencia marxista o liberal. Gran parte de su teorización sobre el mundo colonial y poscolonial puede entenderse como un doble movimiento: el rechazo de las proposiciones centrales de esa ortodoxia, seguido por una exploración de las implicaciones de ese rechazo para nuestro amplio en-

tendimiento del mundo colonial y, de manera más general, del Sur global. Igual que el Relato Convencional empieza con una tesis sobre el agente que impulsa el proyecto modernizador, los estudios subalternos resumen sus argumentos centrales en las dos primeras tesis sobre las peculiaridades del capitalismo en el Este.

La especificidad del capitalismo colonial

Tesis 1: Una burguesía no hegemónica

La primera causa de que el mundo colonial se desvíe de la trayectoria europea es el carácter de su burguesía. No se trata de que en el Este no existiera una clase capitalista. Lo que sucede es que, bajo el colonialismo, la burguesía fue incapaz de asegurarse –o eligió no hacerlo– una posición dirigente en la lucha contra el antiguo régimen. Esto es cierto tanto para los capitalistas de la metrópoli, que marcharon a las colonias bajo los auspicios de los gobiernos europeos, como para los empresarios locales que alcanzaron la madurez bajo el dominio colonial. Desde luego, estas clases burguesas ejercieron bastante poder, pero no se levantaron precisamente en armas contra las dominantes clases terratenientes del antiguo régimen; en vez de ello, ambos segmentos de la burguesía se plegaron a los intereses de estas últimas incorporándolas al orden político moderno. Chakrabarty señala que el resultado fue que «no hubo ninguna clase en el Sur de Asia comparable a la burguesía europea de las metanarrativas marxistas»; en otras palabras, que no hubo una burguesía comprometida con erradicar el orden feudal y con adueñarse del poder del Estado para transformar la cultura política radicalmente[24].

Renunciar a sus ambiciones revolucionarias, y con ello a enfrentase frontalmente a las clases terratenientes feudales, significó que había pocas posibilidades de que los capitalistas intentaran atraerse a las clases populares en una lucha nacional-popular contra el orden tradicional. En consecuencia, no conseguirían apaciguar al campesinado, ya que el principal objetivo de la animadversión campesina eran los señores de la tierra. Tampoco podrían prometer a los obreros el aumento de sus niveles de vida, ya que una agri-

---

[24] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 15 [ed. cast.: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets, 2008].

cultura atrasada lastraría las tasas de crecimiento. Por eso, concluye Guha, mientras que la burguesía europea había llegado al poder forjando una coalición hegemónica con obreros y campesinos, en el mundo colonial no habría una experiencia paralela: la burguesía tendría el dominio pero no la hegemonía.

Tesis 2: El descarrilamiento del impulso universalizador del capital

Se considera que detrás de la renuncia de la burguesía a la acción revolucionaria en India, de su negativa a desmantelar los pilares del poder feudal, se encuentra una verdad histórica más profunda: que, en su aventura colonial, el capital abandonó su «misión universalizadora»[25]. Para los subalternistas, esta universalización parece referirse a dos aspectos del capitalismo. El primero es la capacidad del capital para presentar sus intereses como coincidentes con los intereses de otras clases, incluso de aquellas a las que explota. Para Guha, esa es la clave de las clásicas revoluciones burguesas en Inglaterra y Francia. En ambos casos, una burguesía en ascenso fue capaz de derribar el feudalismo porque consiguió presentar sus propios intereses como congruentes con los de los campesinos y obreros, forjando así una coalición social bajo su liderazgo que después movilizó para derrocar a la monarquía feudal. En este ejemplo, el impulso universalizador del capital se refiere a su capacidad para elevarse por encima de sus propios y estrechos intereses particulares y hacer causa común con los de otras clases.

El segundo aspecto es la implantación de instituciones sociales que reflejan la política y cultura típicas del dominio burgués. Se considera que estas instituciones son las que se pueden identificar con el liberalismo y la ciudadanía: igualdad formal, libertades políticas, contractualismo, laicismo, etc. Para los subalternistas, el vínculo entre el capitalismo y el liberalismo es muy fuerte. Sorprendentemente, descansa en su aceptación de determinados aspectos del Relato Convencional, donde se considera que la burguesía no sólo ha luchado por las libertades económicas, sino también por las políticas. Una vez que había desplazado a las clases dirigentes feudales, la burguesía –según este

---

[25] Ranajit Guha se refiere algunas veces a la universalización del capital como una «tendencia» y otras como un «impulso». Véase R. Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, pp. 16, 19, 65, 102 [ed. cast.: *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].

relato– forjó un orden social basado en el derecho a la propiedad y en las libertades políticas. Este orden de derechos y libertades se garantizó para todos, y generó una comunidad política nacional que superó el localismo y el particularismo del antiguo régimen. En este caso, el universalismo del capital se manifiesta en la propagación del liberalismo político como acompañamiento de su hegemonía económica.

El supuesto descarrilamiento del impulso universalizador del capital es muy significativo para la teoría poscolonial y en particular para el proyecto subalternista. Socialmente, señala que las profundas transformaciones políticas y culturales que acompañaron al ascenso del capitalismo en el Oeste no estuvieron presentes en el Este, por lo menos no de alguna manera que pudiera encajar en los habituales marcos liberal o marxista. Esto se debe a que el agente al que los subalternistas achacan haber introducido esas transformaciones –la emergente burguesía– no mostró ninguna inclinación en ese sentido una vez que arribó a las costas orientales. De este hecho sociológico derivan una conclusión teórica: si la matriz social y el proceso de desarrollo de la modernización en el Sur global no son los mismos que los del comienzo de la Europa moderna, si sus formas políticas y culturales dominantes se alejan tan radicalmente de las del Occidente moderno, entonces las teorías importadas de Occidente no pueden ser apropiadas para el estudio de los escenarios orientales. En consecuencia, el Este necesita sus propias categorías teóricas sui géneris.

La especificidad de la modernidad colonial y el desplazamiento del eurocentrismo

Ahora pasamos a las implicaciones del argumento de la singularidad. Las Tesis 3, 4 y 5 examinan sus consecuencias para el poder político y la nacionalidad, mientras que la Tesis 6 aborda el problema del eurocentrismo.

Tesis 3: El colonialismo y la pluralización del poder

Ya que el capitalismo colonial no busca derribar las clases terratenientes feudales, y en vez de ello simplemente las acomoda, también rechaza eliminar las formas de dominación concurrentes. A diferencia de lo que se produjo en Europa, donde una burguesía en ascenso barrió unas relaciones de poder que se habían quedado anticuadas desde el momento en que emprendió el des-

plazamiento del dominio feudal, en los escenarios coloniales y poscoloniales la burguesía aprendió a vivir con ellas. De ese modo, encontramos que la activa reproducción de relaciones de poder clásicamente burguesas –como la relación salarial– coexiste con formas de subordinación habitualmente asociadas a formaciones sociales precapitalistas. De ahí se deduce que en estos escenarios la modernidad no seguirá el mismo camino que en Europa, con las mismas instituciones básicas que aumentan su verosimilitud con el tiempo. En vez de ello, se dará un tipo de modernidad completamente diferente, una modernidad en la que unas relaciones de poder aparentemente caducas se reproducirán junto a otras más «modernas». Esto es una muestra del hecho de que, en las condiciones coloniales, la burguesía fracasó en «llevar a cabo su propio proyecto universalizador»[26].

Chakrabarty sostiene que la consecuencia inmediata de esta supervivencia de formas antediluvianas de dominación social es que nos vemos obligados a reconsiderar la naturaleza del poder. En Europa, donde la burguesía pudo transformar el orden social, el poder llegó alineado con el dominio del capital. No sucedió lo mismo en la modernidad colonial. Chakrabarty señala que el análisis de Guha «pluraliza radicalmente la historia del poder en la modernidad global y la separa de cualquier historia universal del capital»[27]. De ahí que, incluso aunque el capital pueda expandirse por el planeta, «la historia global del capitalismo no tiene por qué reproducir en todas partes la misma historia del poder [...] el capital y el poder pueden verse como categorías analíticas independientes». Los marxistas son el principal objetivo de esta amonestación, ya que se considera que asumen una colinealidad entre el capital y el poder. Si se acepta que es posible una disparidad entre los dos, entonces se resiente la relevancia del marxismo canónico: «el tradicional pensamiento político marxista-europeo que fusiona los dos [es decir, capital y poder] es siempre relevante pero siempre insuficiente para teorizar sobre el poder en las historias coloniales modernas»[28].

Tesis 4: Los dos ámbitos de la política colonial

La negativa del capital colonial a llevar a cabo su misión universalizadora, su disposición para adaptarse al antiguo régimen, tiene algunas implicaciones

---

[26] R. Guha, citado en D. Chakrabarty, «Small History», cit., p. 13.

[27] *Ibid.*, p. 12.

[28] *Ibid.*, p. 13.

importantes para el análisis político. En primer lugar, que al dejar intactas las viejas formas de poder, y por ello también el lenguaje político vinculado a ellas, la burguesía no llega a integrar a la cultura subalterna dentro de su propio discurso modernizador. Persiste una división entre los dos ámbitos de manera que siguen representando a diferentes formaciones sociales. Esto no significa de ninguna manera que sean completamente independientes entre sí; significa que hay un reconocible ámbito «subalterno» de la política, relacionado pero distinto al de las clases gobernantes. Esta situación se considera que está en marcado contraste con la que se produjo en Europa, donde los subalternistas afirman que, como muestra de su hegemonía, una burguesía revolucionaria integró con éxito lo popular en el ámbito de la política organizada y de la elite.

En segundo lugar, la persistencia de este ámbito subalterno significa que las formas de compromiso político habitualmente asociadas con la política premoderna persistirán en los tiempos modernos, lo mismo que el particular lenguaje en el que se han formulado desde tiempo atrás las luchas de los pobres y oprimidos. El lenguaje de una reconocible política burguesa no será universal. De hecho, la suposición de que la política se organiza alrededor de la persecución racional de intereses individuales se vuelve problemática. A menudo, la política se librará con un lenguaje religioso y en torno a cuestiones religiosas. Además, el eje dominante será habitualmente comunidad/etnicidad, no los intereses individuales o de clase.

Los subalternistas acusan a marxistas como Eric Hobsbawm de afirmar que el hecho de que las luchas campesinas en India se organicen alrededor de la casta o del grupo étnico, o se expresen en términos no laicos, es una señal de que son «prepolíticas» y, por ello, premodernas[29]. Ellos, por el contrario, consideran que son totalmente políticas y modernas porque reflejan el carácter fundamentalmente distinto de la modernidad colonial. La teoría política europea comete el error de equiparar la modernidad con formas de poder y de discurso político reconociblemente burguesas. Sin embargo, la modernidad colonial genera una ruptura entre las dos; produce un capitalismo que *se acomoda* a las jerarquías y a la cultura del antiguo régimen. Se trata ciertamente de capitalismo, pero un capitalismo sin las relaciones de poder capitalistas y sin una cultura reconociblemente capitalista. La política, en semejantes es-

---

[29] *Ibid.*, pp. 9-11. Véase especialmente la página 11, donde se encuentra la caracterización que hace Chakrabarty de Hobsbawm.

cenarios, es por ello «heteroglósica en su lenguaje y fundamentalmente plural en su estructura, entrelazando dentro de sí misma corrientes de diferentes tipos de relaciones que no constituyen una totalidad lógica»[30]. Si la conciencia política del campesinado indio no se parece a la de las clases trabajadoras occidentales es porque no es ello posible. El problema no es de los campesinos, sino de las expectativas del teórico que pone sobre la mesa de análisis una teleología injustificada.

Tesis 5: El carácter espurio del nacionalismo colonial

Una vez que se acepta que la ausencia de una burguesía universalizadora hace que siga habiendo un abismo entre los ámbitos culturales de la elite y de lo popular, no puede evitarse que tenga consecuencias para nuestro entendimiento del nacionalismo colonial. Para los apologistas del colonialismo, el Estado colonial era un agente de progreso porque introducía la cultura europea en los territorios conquistados, una cultura que sacaba a la población nativa de su rudimentario estado llevándola a la civilización moderna. Creaba una nación donde no había ninguna. Por el otro lado, el rechazo de las apologías coloniales por parte de los historiadores nacionalistas no condujo a una crítica rigurosa del capitalismo colonial. Reemplazaron la defectuosa premisa de la misión civilizadora del colonialismo por una insípida aceptación de una burguesía doméstica supuestamente hegemónica. La historiografía nacionalista otorgó a los dirigentes del movimiento nacionalista una espuria legitimidad al asumir que tales dirigentes hablaban en nombre de la nación.

Aceptar la crítica subalternista del capitalismo colonial exige rechazar la teorización –tanto colonial como nacionalista– del movimiento independentista y del Estado surgido tras la Independencia. Chakrabarty concluye que la teorización subalternista del nacionalismo exige una «posición crítica respecto a ese nacionalismo oficial o estatista y la historiografía que lo acompaña»[31]. El fundamento de su rechazo del nacionalismo oficial era su observación de que persistían dos esferas de la política –la popular y la de la elite– cuya coexistencia era «la muestra de una importante verdad histórica: el fracaso de la burguesía para hablar en nombre de la nación»[32]. Debido al fracaso de la

---

[30] *Ibid.*, p. 13.

[31] *Ibid.*, p. 14.

[32] R. Guha, citado en *ibid.*

burguesía para integrar los ámbitos de la elite y subalterno en uno solo, la dirección nacionalista no se planteó articular un proyecto de construcción de la nación semejante al de la burguesía europea, ya que «no había ninguna nación unitaria a la que dar voz»[33]. La verdadera pregunta que ahora los historiadores subalternistas se lanzaban a responder era «cómo y mediante qué prácticas surgió un nacionalismo oficial que afirmaba representar a semejante nación unitaria»[34]. Los estudios subalternos emprendieron una crítica no sólo de la política nacionalista, sino también de la historiografía que había otorgado a ese nacionalismo su espuria legitimidad.

Tesis 6: El eurocentrismo de la teoría clásica

Después de examinar las implicaciones sociales del supuesto abandono de la burguesía de su impulso universalizador, pasamos a sus implicaciones teóricas. El resultado de las tesis precedentes es que las formaciones sociales coloniales y poscoloniales no pueden ser asimiladas dentro del mismo marco general que las del Occidente avanzado; no sólo se diferencian en su estructura básica, sino que no se puede dar por sentado que tengan la misma trayectoria general de desarrollo. De esta premisa, la teoría poscolonial extrae una conclusión aparentemente lógica: si la realidad de las formaciones sociales coloniales es fundamentalmente distinta a la de la formación social occidental, entonces las categorías teóricas generadas por la experiencia de Occidente no pueden ser apropiadas para un entendimiento del Este.

Por eso, como afirma Chakrabarty, «una historia de la modernidad política en India no puede escribirse aplicando meramente los análisis del capital y el nacionalismo a disposición del marxismo occidental»[35]. Tales análisis no son válidos porque están basados en el supuesto de que las formaciones sociales coloniales son lo suficientemente parecidas a las de Occidente –o están en el mismo camino de desarrollo– como para justificar la confianza en el mismo marco teórico. Esa congruencia básica entre el Este y el Oeste es lo que niegan los subalternistas, y esa negación es la base de su conclusión de que las teorías occidentales no pueden ser injertadas en las realidades orientales. Sobresalen dos temas en particular: la *agencia [agency]* y el *historicismo.*

---

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.*

[35] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., p. 15.

Empecemos por el primero. Para los teóricos subalternistas, el eurocentrismo de la teoría generalmente aceptada se trasluce especialmente en su comprensión de los movimientos políticos. La crítica que plantean se centra en la cuestión de la psicología política. Los subalternistas a menudo acusan a los teóricos occidentales de atribuir a los campesinos y trabajadores del Este una psicología provinciana y culturalmente específica. Chakrabarty señala que el análisis marxista no puede apreciar las dinámicas de las luchas laborales en la India colonial porque asume que los trabajadores indios actúan en una cultura liberal, burguesa. Insiste en que este supuesto viene del propio análisis de Marx sobre el contrato de trabajo, ya que da por sentado que tanto la mano de obra como los capitalistas han internalizado las normas burguesas[36]. El supuesto eurocéntrico más escandaloso es que los trabajadores están motivados por necesidades materiales. Chakrabarty critica a los marxistas por asumir que los trabajadores toman las decisiones basándose en sus *intereses,* que están motivados por lo que él llama un «cálculo utilitario» que equipara a una cultura burguesa. Sostiene que lo que los marxistas no consiguen entender es que los trabajadores en India estaban motivados por una clase de psicología totalmente distinta, concretamente una psicología específica de su cultura preburguesa en la que las elecciones no se tomaban sobre bases «racionales» para servir a intereses materiales. Por el contrario, las elecciones de los trabajadores reflejaban la importancia dada a la comunidad, la religión y el honor.

Partha Chatterjee comparte los mismos planteamientos en su análisis de la política campesina. Advierte que los movimientos agrarios en la India colonial no pueden ser subsumidos bajo las teorías liberal o marxista, ya que estas se articulan en torno a las nociones occidentales de interés y racionalidad –unos componentes habituales de las teorías importadas de Europa–. Entre los culpables que cita están el marxismo, la teoría de la modernización, las teorías chayanovianas, las disciplinas de la economía y la sociología, y la teoría liberal en términos más generales. La agencia campesina tiene que entenderse «en sus propias formas constitutivas», un modo de entendimiento que ninguno de los enfoques citados puede alcanzar[37]. Chatterjee sostiene que «debemos admitir que la conciencia campesina tiene su propia forma

---

[36] D. Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History,* cit., pp. 3-5.

[37] Partha Chatterjee, «The Nation and Its Peasants», en P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 163.

paradigmática, que no sólo es diferente de la conciencia burguesa sino que es, en realidad, el polo opuesto»[38]. Por lo tanto, ya que la conciencia campesina es fundamentalmente distinta de la conciencia generada por la cultura burguesa, necesitamos categorías nuevas, indígenas. Sólo después de dejar de lado las teorías occidentales podemos construir una adecuada sociología de la agencia campesina.

En cuanto al segundo tema, el historicismo, se trata quizá del concepto más elusivo del arsenal subalternista. Aparecía en algunos ensayos de Dipesh Chakrabarty en la década de 1990, pero no pasó a ocupar un papel central para los subalternistas hasta la publicación de su obra *Provincializing Europe [Al margen de Europa]* en 2000. Al recopilar el trabajo anterior y proporcionar a Chakrabarty la oportunidad de desarrollar el concepto, *Provincializing Europe* sitúa al historicismo en el núcleo mismo de la teorización subalternista. Desafortunadamente, darle un lugar de honor ha servido de poco para clarificar su significado. Chakrabarty no sólo fracasa en proporcionar al lector un entendimiento claro del historicismo sino que, como mostraré más adelante, parece bastante comprometido con preservar la opacidad del concepto.

Chakrabarty identifica el historicismo con un conjunto de argumentos: que el mundo colonial debe seguir los pasos de Occidente y que, por ello, su futuro ya está anunciado[39]; que no hay discontinuidades en los procesos históricos y, en consecuencia, todos los elementos de un conjunto están estrechamente unidos y se desarrollan en tranquila sincronía[40]; que cualquier institución que parezca encajar de mala manera con las sensibilidades modernas es probablemente una reliquia o un anacronismo[41], y que todo lo que necesita hacer el Este para que estos elementos ajenos desaparezcan es «esperar» y se disolverán en el modelo establecido por Occidente[42]. Todos estos supuestos se atribuyen al marxismo en particular, pero se considera que se remontan hasta la Ilustración y su legado. Por ello, la crítica del historicismo incluye un elemento central de la crítica del eurocentrismo que realizan los estudios subalternos y resume gran parte de lo que los subalternistas encuentran objetable en el análisis político occidental.

---

[38] *Ibid.*, p. 164.

[39] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., p. 7.

[40] *Ibid.*, p. 23.

[41] *Ibid.*, pp. 242-243.

[42] *Ibid.*, pp. 8, 249-251.

El historicismo es una perspectiva que subsume indebidamente procesos locales dentro de una totalidad más amplia. Esto lo hace diacrónicamente, en forma de teleología histórica, o sincrónicamente, en forma de esencialismo estructural. Estrechamente ligado al rechazo del historicismo está la defensa de lo que los subalternistas llaman el «fragmento»[43]. Los fragmentos son aquellos elementos de la vida social que no pueden ser fácilmente asimilados por el discurso o las estructuras dominantes: culturas minoritarias, vías disidentes, gestos opositores. Los fragmentos son por ello parte de la vida social. La teoría social los violenta cuando, pretendiendo que todo lo que merece la pena analizar es la corriente dominante o el poder, los soslaya; también cuando los reconoce pero se niega a admitir su particularidad, y los hace encajar dentro de la corriente dominante. Una teoría poscolonial debe por ello abrazar el fragmento, no sólo como una señal de la resistencia frente a las estructuras dominantes sino como una estrategia analítica. Es un antídoto para la arrogancia de las teorías totalizadoras.

Los argumentos resumidos en las seis tesis precedentes de ninguna manera agotan la teoría social subalternista, tampoco recogen todas las cuestiones que se tratan en este libro. No obstante, cubren gran parte del terreno que han delimitado los subalternistas durante años y una parte sustancial de las afirmaciones que ahora se asocian con su proyecto. En su mayor parte, ya que siguen en gran medida el resumen que hace Chakrabarty de las contribuciones del colectivo, tienen el beneficio añadido –especialmente las cinco primeras tesis– de haber sido confirmadas por uno de los miembros más activos del colectivo. He seguido a Chakrabarty bastante de cerca en mi plasmación del proyecto teórico subalternista, en parte para sortear una respuesta habitual de los teóricos poscoloniales cuando se ven sometidos a examen: insistir en que sus opiniones han sido mal interpretadas, distorsionadas o exageradas. Semejantes lapsus son ciertamente posibles, especialmente teniendo en cuenta la ampulosidad de su prosa. El ensayo de Chakrabarty, por el contrario, sobresale por su concisión y lucidez, facilitando de esa manera la tarea del crítico.

La tesis 6, la tesis final resumida anteriormente y relativa al eurocentrismo de las teorías occidentales, no sólo es un elemento bien conocido del

---

[43] Gyanendra Pandey, «In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today», *Representations* 37 (invierno de 1992), pp. 27-55.

canon poscolonial sino quizá el más famoso. Realmente, puede sorprender a los lectores encontrarse con algunas de las tesis más históricas, especialmente la tesis 1. La recepción occidental de los estudios subalternos tiene la peculiaridad de que estos argumentos más sociológicos –sobre el abandono, por parte del capital, de su «impulso universalizador» y las consecuencias de ello– han sido mayormente silenciados en favor de las conclusiones que se derivan de ellos. Sin embargo, como hemos visto, las afirmaciones respecto a la fracasada universalización del capital son fundamentales para el proyecto en conjunto y, de hecho, comprenden gran parte del trabajo de varios de sus teóricos más destacados, incluyendo a su miembro más veterano, Ranajit Guha. Ninguna valoración de las partes más reconocidas del panorama subalternista puede permitirse ignorar los fundamentos sobre los que reposan, y por ello, aunque a su debido tiempo nos ocuparemos de la validez de las conclusiones más metateóricas avanzadas por los subalternistas, estamos obligados a examinar en primer lugar la sociología histórica sobre la que descansan.

1.4 Valorando los estudios subalternos

Este libro no es la primera intervención crítica sobre los estudios subalternos. A lo largo de los años ha habido diversas discusiones, minuciosas y bastante esclarecedoras, del proyecto en conjunto y del trabajo de los individuos vinculados a él. Una gran parte de lo que digo en los próximos capítulos estará construido sobre el corpus de obras críticas disponible. Sin embargo, puede ser útil alertar al lector sobre las maneras en que este libro se desvía de los enfoques existentes.

La primera diferencia tiene que ver simplemente con el tiempo. Muchas de las críticas más conocidas del proyecto subalternista se publicaron a principios y mediados de la década de 1990, antes de que se hubieran desarrollado por completo, o incluso hubieran visto la luz, algunos de sus argumentos clave[44]. Esto significa que varios de los aspectos más recientes de

[44] Entre ellas destacan las de Rosalind O'Hanlon, «Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia», *Modern Asian Studies* 22:1 (1988), pp. 189-224; C. A. Bayly, «Rallying around the Subaltern», *Journal of Peasant Studies* 16:1 (1988), pp. 1101-120; Tom Brass, «Moral Economists, Subalterns, New Social Move-

este trabajo teórico no han recibido la atención que merecen. Además, hay elementos de la obra inicial que permanecían algo oscuros, y por ello su importancia no se apreció verdaderamente hasta su completa explicación en años posteriores. Un destacado ejemplo de esto es el argumento de Guha sobre el abandono, por parte del capital, de su misión universalizadora, argumento que estaba brevemente esbozado en el primer volumen de *Subaltern Studies* y apareció de manera fragmentada durante los siguientes años, pero que no pudo comprenderse adecuadamente hasta la publicación en 1997 de *Dominance without Hegemony.* Lo mismo sucede con la crítica que hace Chakrabarty del historicismo, que se presentó a principios de la década de 1990 pero que entonces no suscitó la atención que ahora está cosechando[45]. Por ello, parecía que había necesidad de un nuevo examen del proyecto, ahora que los miembros del colectivo han formulado más extensamente sus implicaciones.

Una segunda diferencia se refiere al contenido. Varias intervenciones bien conocidas en los estudios subalternos han abordado diferentes aspectos del proyecto. Un tema destacado ha sido que el colectivo no haya proporcionado una alternativa al orientalismo de las teorías occidentales sino que lo han *revivido,* reeditado como moda radical[46]. Otro ha sido la afirmación de

---

ments, and the (Re-)Emergence of a (Post-)Modernized (Middle) Peasant», *Journal of Peasant Studies* 18:2 (1991), pp. 173-205; David Washbrook y Rosalind O'Hanlon, «After Orientalism: Culture, Criticism and Politics in the Third World», *Comparative Studies in Society and History* 34:1 (1992), pp. 141-167; Arif Dirlik, «The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», *Critical Inquiry* 20:2 (1994), pp. 328-356; Sumit Sarkar, «The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies», en S. Sarkar, *Writing Social History,* cit., pp. 82-108; Vinay Bahl, «Relevance (or Irrelevance) of Subaltern Studies», *Economic and Political Weekly* 32:23 (7-13 de junio de 1997), pp. 1333-1344.

[45] Véanse las valoraciones mayormente positivas de Jacques Pouchepadass, «Pluralizing Reason», *History and Theory* 41:3 (octubre de 2002), pp. 381-391, y Carola Dietze, «Toward a History on Equal Terms: A Discussion of *Provincializing Europe*», *History and Theory* 47:1 (2008), pp. 69-84; una respuesta de alguna manera más escéptica se encuentra en Barbara Weinstein, «History without a Cause? Grand Narratives, World History and the Postcolonial Dilemma», *International Review of Social History* 50 (2005), pp. 71-93.

[46] Véanse especialmente, Sumit Sarkar, «Orientalism Revisited: Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History», *Oxford Literary Review* 16:1-2 (1994), pp. 205-224; Rajnarayan Chandavarkar, «"The Making of the Working Class": E. P. Thompson and Indian History», *History Workshop* 43 (primavera de 1997), pp. 177-196; Achin Vanaik, *The Furies of Indian Communalism: Religion, Modernity, and Secularization,* Londres, Verso, 1997; R. O'Hanlon y D. Washbrook, «After Orientalism», cit. Para una incisiva crítica del

que el análisis agrario que ofrecen los teóricos subalternistas no es una alternativa a las teorías occidentales, sino más bien una ramificación de la economía impecablemente occidental de Aleksandr V. Chayánov[47]. Algunos autores han señalado que el compromiso inicial con la historia popular fue rápidamente reemplazado por una obsesión con el discurso de la elite, concretamente con el discurso de la elite bengalí[48]. Otro tema más ha sido las afirmaciones epistemológicas del proyecto y, especialmente, su flirteo con el relativismo[49]. Finalmente, ahora hay una considerable bibliografía sobre la crítica subalternista del secularismo[50].

En gran medida estoy de acuerdo con muchas de estas críticas y desarrollaré algunas de ellas en los siguientes capítulos. Sin embargo, incluso aunque ciertos aspectos de los estudios subalternos han sido eficazmente criticados, la teoría real producida por el grupo ha escapado mayormente del examen. En vez de ello, el objeto de atención ha sido más a menudo la política del proyecto, sus motivaciones, implicaciones o su lugar en el panorama intelectual general. Lo que ha recibido especialmente poca consideración es la teoría histórica y social subalternista sobre la que basan los argumentos que han atraído la mayor parte de la atención crítica. Este libro pretende contribuir a un análisis de estos elementos más fundacionales del proyecto de estudios subalternos y, por extensión, del conjunto más amplio de los estudios poscoloniales. Aquí, el principal objetivo será la sociología histórica subalternista, especialmente su entendimiento de la divergencia Este/Oeste, un tema decisivo para su proyecto aunque haya cosechado muy poca atención. Pero también abordaré cuestiones teóricas que rara vez han sido analizadas en profundidad, y todavía más raramente en unión de sus afirmaciones históricas más generales.

---

lugar de los estudios subalternos dentro de la teoría poscolonial más amplia, véase Aijaz Ahmad, «Postcolonial Theory and the 'Post' Condition», *The Socialist Register* 1997, vol. 33, pp. 353-381.

[47] T. Brass, «Moral Economists, Subalterns», cit.

[48] Véase Ramachandra Guha, «Subaltern and Bhadralok Studies», *Economic and Political Weekly,* 19 de agosto de 1995, pp. 2056-2058; S. Sarkar «Decline of the Subaltern», cit.

[49] Véase Arif Dirlik, «The Postcolonial Aura», cit.

[50] Algunos de los artículos sobre este tema se recogen en Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics,* Delhi, Oxford University Press, 1998. La mejor intervención en los estudios subalternos sobre este tema es la excelente obra de Achin Vanaik, *The Furies of Indian Communalism,* cit.

1.5 El fracaso de los estudios subalternos

Después de señalar los objetivos de este libro, paso a describir su arquitectura básica. Los lectores habrán notado que la idea principal de los estudios subalternos es acentuar la *diferencia*. El mensaje básico del proyecto, que es consistente con la amplia orientación de los estudios poscoloniales, es que, debido a que las teorías occidentales son incapaces de entender las dinámicas de sociedades no occidentales, hace falta una drástica revisión de conceptos fundamentales, o incluso la construcción de un marco teórico completamente nuevo. El carácter inadecuado de las teorías existentes surge de su incapacidad para apreciar el hecho de que el capitalismo en el Este resultó tener unas características fundamentalmente distintas a las del capitalismo en el Oeste.

En las seis tesis anteriormente enumeradas es posible discernir tres ámbitos concretos donde los teóricos subalternistas acentúan una división fundamental entre el Este y el Oeste. El primero está en la naturaleza de la *burguesía:* la burguesía occidental llevó adelante el impulso universalizador mientras que su descendencia en el Este no lo hizo. El segundo ámbito se refiere a que las *relaciones de poder* producidas por el capitalismo occidental fueron diferentes a las relaciones de poder que el capitalismo generó en otros escenarios. Por último está la cuestión de la *psicología política:* los actores políticos del Este y del Oeste estaban motivados por diferentes conjuntos de preocupaciones.

Mi planteamiento es que las afirmaciones sobre unas diferencias fundamentales respecto al capital, el poder y la capacidad de acción o agencia de los actores políticos son todas irremediablemente erróneas. Abordo la cuestión de la burguesía en los capítulos 2, 3 y 4; los capítulos 5 y 6 examinan el tema del poder, y los capítulos 7 y 8 el problema de la psicología política. El capítulo 9 se ocupa de uno de los pilares fundamentales de la reciente teorización subalternista: los argumentos de Dipesh Chakrabarty sobre el historicismo. Finalizo con una valoración de la teoría de Partha Chatterjee sobre el nacionalismo colonial.

El principal objetivo del libro es elucidar el fracaso de los argumentos sobre la diferencia, tan centrales para la teoría poscolonial. Los estudios subalternos han sido el intento más ambicioso por demostrar las diversas dimensiones en que difieren el Este y el Oeste, pero el intento no ha tenido éxito. No se trata de insistir en que no hay ninguna diferencia en absoluto entre los dos, sino que las diferencias, tal y como son, no son del tipo que

describen los subalternistas. Esta refutación de su sociología histórica y política es importante en sí misma, pero también por sus implicaciones teóricas. Los estudios poscoloniales han defendido notoriamente una revisión de los marcos teóricos recibidos del pensamiento europeo. De nuevo, el llamamiento para reconsiderar la estructura básica de la teoría occidental se basa en la previa afirmación de que la estructura de la modernidad en el Este es tan diferente a su estructura en el Oeste que las categorías desarrolladas a partir de la experiencia europea no pueden ser adecuadas para analizarla. Pero si se demuestra que la sociología sobre la que descansa este razonamiento es muy floja, entonces también se pone en cuestión la grandiosa afirmación de que debemos reconsiderar nuestro entendimiento del capitalismo, de la política, la historia, la agencia de los actores sociales y todo lo demás. Si no existe una divergencia fundamental entre el Este y el Oeste –respecto a la naturaleza de sus burguesías, las relaciones de poder y la estructura motivadora de los grupos subalternos–, entonces podemos considerar la posibilidad de que las teorías que surgen de la experiencia europea pueden valer para la tarea de captar la estructura básica del desarrollo del Este en la época moderna. En vez de ser formas de sociedad completamente diferentes, el Occidente y el no-Occidente resultarían ser –de acuerdo con esta perspectiva– variantes de la misma especie. Aún más, si realmente son variaciones de la misma forma básica, las teorías generadas por la experiencia europea no tendrían que ser revisadas o abandonadas sino, simplemente, modificadas.

Para dejar clara esta cuestión, complemento la crítica de las teorías subalternistas desarrollando un análisis alternativo de los mismos fenómenos que ellas plantean. Por ello, en los capítulos sobre la burguesía muestro que el argumento de Ranajit Guha está equivocado, y también explico la básica convergencia de las estrategias capitalistas en el Este y el Oeste; en la crítica del análisis del poder de Chakrabarty, explico cómo el capitalismo produce precisamente las formas de autoridad que él considera desviaciones de «las formas burguesas de poder», y, al rechazar el relato de Chakrabarty y Chatterjee sobre la psicología política en el Este, proporciono una concluyente evidencia de que se trata de la misma psicología política que se encuentra en los actores políticos en Occidente, reforzando mi argumento con elementos de una teoría de la racionalidad en la agencia política. Lo mismo sucede con mi crítica del historicismo y de la teoría de Chatterjee sobre el nacionalismo. Mi esperanza es que los lectores no sólo se convenzan de la debilidad del proyec-

to de los estudios subalternos, sino que vean también la solidez de las teorías mismas que impugnan los subalternistas.

Al poner de manifiesto la inconsistencia de sus argumentos y ofrecer una alternativa a su relato, espero mostrar que los estudios subalternos no cumplen sus dos promesas básicas: que han desarrollado un adecuado marco explicativo para entender la naturaleza de la modernidad en el Este, y que son una plataforma para la crítica radical.

El fracaso explicativo

Los estudios subalternos fracasan como marco explicativo porque tergiversan sistemáticamente la relación entre capitalismo y modernidad, tanto en el Este como en el Oeste. Esta tergiversación se produce de dos maneras. En primer lugar, promoviendo un entendimiento distorsionado de lo que es distintivo del capitalismo como sistema social. Los teóricos subalternistas toman ciertos aspectos de la *cultura* liberal *del siglo XX* como características definitorias del propio capitalismo. No sorprende que, al definir el capitalismo de manera tan estrecha, sea fácil concluir que lo que tenemos en el Este no es capitalismo en absoluto o que es una degenerada versión del sistema. Recordemos que esta es la perspectiva que expresan las tesis 1-4: tras su llegada a las colonias, el capitalismo sufrió una mutación que le llevó a perder su impulso universalizador y a generar un orden político fundamentalmente diferente al que estableció en los comienzos de la Europa moderna. Sin embargo, este argumento se basa en una interpretación algo tendenciosa de la experiencia europea y del «impulso universalizador» del capitalismo. Mostraré que los argumentos que ofrecen los estudios subalternos en ambas cuestiones son fundamentalmente erróneos, porque incorporan dentro de la definición misma de capitalismo elementos que sólo son específicos de una muy reciente encarnación suya. Una vez que generamos un análisis más preciso de la modernización europea, la aparente desviación del Este respecto a alguna supuesta norma resulta ser una quimera. En otras palabras, los conflictos políticos, los escenarios institucionales, las formas de poder y otros factores del capitalismo poscolonial no son tan diferentes de los de su precursor europeo[51].

---

[51] La crítica subalternista de la burguesía india repite muchos argumentos de un debate historiográfico previo sobre el curso de la modernización alemana. También en ese contexto,

Por lo tanto, los teóricos subalternistas se equivocan al insistir en que el recorrido básico de la modernidad en el Este no puede explicarse a través de las lentes del capitalismo. Este es el eje fundamental de mis argumentos en los capítulos 2 al 6.

La segunda manera en que los subalternistas tergiversan la relación entre capitalismo y modernidad no es oscureciendo el papel del primero sino negándolo por completo. En otras palabras, dejan al capitalismo fuera de los ámbitos en los que su influencia ha sido, de hecho, crítica. Demostraré esto en el capítulo 10, donde examino el análisis de Partha Chatterjee de la ideología nacionalista. Chatterjee señala, correctamente, que una característica definitoria del nacionalismo colonial era el compromiso con la modernización científica y económica. La ideología del nacionalismo, por tanto, tendía a promover la modernización nacional como un objetivo básico. Chatterjee sostiene que el giro hacia la modernización vino porque las elites nacionales habían internalizado el discurso occidental, pero yo mostraré que este argumento está totalmente equivocado. Las elites nacionalistas promovieron la modernización no porque fueran víctimas del adoctrinamiento occidental, sino por las presiones derivadas de gobernar dentro de una economía mundial capitalista. Lo que Chatterjee presenta como la consecuencia de un discurso fue de hecho el reconocimiento de presiones reales, materiales, del capitalismo global. Este es un ejemplo de cómo los teóricos subalternistas dejan al capitalismo fuera del escenario que analizan, incluso allí donde desempeñó un papel central.

No es que los miembros del colectivo sostengan que el capitalismo sea irrelevante o que carezca de realidad material. Lo invocan constantemente, más bien. Están de acuerdo en que cualquier teoría viable de lo moderno

---

los capitalistas alemanes fueron acusados de deficiencias basadas en una concepción muy romantizada de las experiencias francesa e inglesa. Esta línea argumental fue excelentemente criticada por Geoff Eley y David Blackbourn en *The Peculiarities of German History: Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany,* Oxford, Oxford University Press, 1984. El debate alemán fue precedido por un similar conjunto de argumentaciones entre historiadores marxistas británicos sobre el camino de Inglaterra a la modernidad, desencadenado por el célebre artículo de E. P. Thompson «The Peculiarities of the English», *Socialist Register* 1965, vol. 2, pp. 311-362 [ed. cast., en *Las peculiaridades de lo inglés y otros ensayos,* Alzira (Valencia), Fundación Instituto de Historia Social, 2002]. Sorprendentemente, a pesar de su evidente relevancia, ninguno de estos trabajos se menciona en la bibliografía subalternista.

tiene que tomar en cuenta su conexión con el capitalismo. El problema es que aunque reconozcan su importancia ocultan sus dinámicas, en algunos casos dotándole de propiedades que no tiene, en otros negándole poderes que realmente tiene, y en unos cuantos casos más, como hace Chatterjee, haciéndolo «desaparecer» por completo. El resultado es muy curioso: mientras afirman teorizar la aventura global del capitalismo, disocian el concepto de su referente. Lo despojan de cualquier propiedad que justificadamente podríamos asociar con él. Por lo tanto, lejos de esclarecer la peculiar trayectoria del desarrollo en el Este, los teóricos subalternistas la envuelven en mayores misterios. Plantean cuestiones básicas sobre temas como el curso del desarrollo político, la estructura del poder, la agencia social y el nacionalismo, pero fracasan una y otra vez en responderlas adecuadamente porque han perdido de vista las conexiones entre estos fenómenos y las transformaciones estructurales más amplias. En resumen, los teóricos subalternistas no responden a la pregunta que ellos mismos plantean: cómo el desembarco del capitalismo en el mundo colonial afectó a la evolución de sus instituciones políticas y culturales.

El fracaso crítico

El fracaso de los estudios subalternos como teoría crítica tiene dos dimensiones. La menos evidente, aunque de ninguna manera la menos importante, es fácil de exponer: no se puede criticar adecuadamente un fenómeno social si sistemáticamente se malinterpreta su funcionamiento. Los teóricos de los estudios subalternos no pueden formular una crítica del capitalismo globalizado si la teorización de sus propiedades básicas está equivocada. Son incapaces de separar los fenómenos que son generados por el capital de aquellos que son independientes de él. Sin embargo, más importante todavía es que sus argumentos no son simplemente erróneos, sino que en realidad equivalen a una presentación del capitalismo enormemente romantizada y aun edulcorada. Esto es especialmente evidente en el trabajo de Guha, pero también se aprecia en el de Chakrabarty. La romantización no es intencionada, simplemente es una consecuencia del hecho de que identifican el capitalismo con sus recientes encarnaciones *liberales*. En vez de considerar que el capitalismo liberal, democrático, es un fenómeno reciente producto de siglos de lucha, incluyen sus características particulares dentro de la defini-

ción básica del sistema. Además, no sólo incorporan las libertades liberales a la definición de capital, sino que también atribuyen a la burguesía europea el advenimiento de tales libertades. Lógicamente, al comparar esa idealizada representación con la realidad del capitalismo poscolonial, este último aparece deformado y desnaturalizado. Pero, cuando reemplazamos semejante representación idealizada por otra más real, se llega a conclusiones muy diferentes, no sólo respecto al capitalismo poscolonial sino también respecto a la naturaleza de la modernidad. Este es el pilar central de mi argumentación en los capítulos 3, 4 y 5.

El fracaso más evidente en el ámbito crítico es que, lejos de asestar un golpe *contra* las presentaciones colonialistas y orientalistas del Este, los estudios subalternos han acabado *promoviéndolas.* Esto se puede ver especialmente en los capítulos 7 y 8, pero también aparece en los dos siguientes. Sin embargo, hay que decir que esto no es cierto para todos los miembros del colectivo. El trabajo de Guha está en gran medida libre de orientalismo mientras que es un pilar central en los de Chakrabarty y Chatterjee, quienes insisten en que las clases trabajadoras en India estaban motivadas por concepciones del yo radicalmente distintas a las de sus homólogas en el Oeste[52]. Otros autores también han señalado este aspecto del marco teórico de los estudios subalternos y han planteado fuertes objeciones. Comaprto esa crítica, pero en una línea diferente. Muchos críticos han defendido el rechazo de las descripciones subalternistas sobre la agencia porque estas pecan de orientalismo. Sin embargo, por ofensivo que resulte un argumento, ello no puede constituir la base de su rechazo. El hecho es que tanto Chakrabarty como Chatterjee hacen considerables esfuerzos para respaldar empírica y teóricamente sus argumentos. Por ello, la mayor parte de los capítulos 7 y 8 está dedicada a argumentar que su orientalismo no sólo es objetable sino que está *equivocado:* sus propias evidencias y pruebas socavan las afirmaciones que hacen sobre la capacidad de acción de los agentes sociales en el Este. Por mi parte, refuerzo este razonamiento ofreciendo una teoría escueta, espero que creíble, de la agencia social que es abiertamente universalista al mismo tiempo que pretende evitar acusaciones de provincialismo. Para minimizar también las acusaciones de tener un sesgo cultural, me apoyaré principalmente en el propio trabajo empírico de Guha, Chatterjee y Chakrabarty.

---

[52] Chatterjee trata de presentar los argumentos de Guha como coextensivos de los suyos, pero, como mostraré en el capítulo 8, su intento no tiene éxito.

1.6 Lo que no es este libro

Hasta aquí me he referido a lo que es el libro. Ahora quiero decir algunas palabras sobre lo que no es. No pretende ser una historia o una biografía intelectual de los estudios subalternos. Tampoco pretende de ninguna manera ser exhaustivo o incluso completo. Mi preocupación ha sido abordar los componentes del proyecto subalternista que han tenido una influencia real y que han sido resaltados por miembros del colectivo como sus contribuciones más importantes. Mi intención es examinar las ideas que han llegado a asociarse con el proyecto dentro de la cultura intelectual más amplia, no enfrentarme al proyecto en su totalidad. De cualquier forma, creo que abordo la mayoría de los principales argumentos elaborados por los miembros del colectivo. Debido principalmente a que el libro amenazaba con sobrepasar una extensión razonable, no tuve más remedio que omitir algunos. Quizá el más llamativo por su ausencia sea el reciente trabajo de Partha Chatterjee sobre la sociedad política en las formaciones poscoloniales. También falta la defensa del fragmento que hace Gyanendra Pandey, así como el debate global sobre secularismo. Todos estos temas son importantes, pero algunos de ellos ya han recibido atención y otros tendrán que retomarse en otro momento.

Además, este libro evita en gran medida la tarea de rastrear el linaje teórico de los argumentos subalternistas. Por lo tanto, aunque la influencia de Gramsci y Althusser sea evidente para los que están familiarizados con sus obras, no analizo la naturaleza de la conexión. Tampoco valoro cómo han sido reconfiguradas sus ideas en manos de los teóricos subalternistas[53]. De nuevo, esto se debe en parte a la necesidad de mantener el libro en un tamaño manejable (ya es más largo de lo que yo hubiera querido o previsto), pero principalmente a mi deseo de que el lector no se distraiga reflexionando sobre si los subalternistas han interpretado correctamente a tal o cual teórico. Lo que importa no es la fidelidad a esta o aquella corriente teórica, sino si han elaborado argumentos sólidos o no. Ese producto final –sus argumentos *tal y como son*– es lo que necesitamos valorar.

Finalmente, me gustaría decir algo sobre el estilo. Los lectores constatarán que recurro bastante a citas directas de pasajes de los textos que examino,

---

[53] Un interesante conjunto de argumentos sobre la incorporación de Gramsci a los estudios poscoloniales y al corpus subalternista se encuentra en Timothy Brennan, *Wars of Position. The Cultural Politics of Left and Right*, Nueva York, Columbia University Press, 2006.

algunas de ellas un tanto largas. Como lector lo encuentro molesto, falto de fluidez e incluso irritante. Normalmente trato, en la medida de lo posible, de evitarlo, pero aquí recurro a ello para prevenir acusaciones de tergiversación. Quiero que cada cual sea capaz de juzgar la validez de mis argumentos sobre los textos clave, y es por ello por lo que reproduzco completos los pasajes relevantes. Pero también proporciono resúmenes para lectores cuyos ojos, como los míos, tienden a cerrarse en semejantes circunstancias.

De cualquier forma, hay otra razón para esta estrategia. Varios de los principales teóricos entierran sus argumentos bajo una densa maraña terminológica, o los presentan tan crípticamente que su significado resulta difícil de precisar. Por ello al crítico no le queda más remedio que interpretarlos de la mejor manera que pueda. Naturalmente esto inyecta incertidumbre en el razonamiento. De nuevo, aquí el mejor antídoto es dejar que el lector o la lectora vean los textos relevantes de manera que puedan formarse su propia opinión sobre la lectura que hago de ellos. Sin duda sigue habiendo un elemento de interpretación en la tarea, pero eso es algo que sucede incluso cuando se manejan textos de una claridad ejemplar.

2

Dominio sin hegemonía: explicación del argumento

Los volúmenes de *Subaltern Studies* se caracterizan por propugnar –y, según se afirma, ejemplificar– un rechazo de las teorías eurocéntricas heredadas del siglo XIX. Si las teorías a las que se refieren son realmente eurocéntricas, entonces sin duda deberían ser rechazadas. Pero primero surge una pregunta importante: ¿es correcta esa caracterización? Necesitamos entender las razones por las que la experiencia moderna del Este «no puede escribirse aplicando meramente los análisis del capital y del nacionalismo a disposición del marxismo occidental», como sostiene Dipesh Chakrabarty[1].

Chakrabarty y otros teóricos subalternistas reconocen que muchos de los argumentos históricos fundacionales que sirven de base para esta tesis fueron desarrollados o inspirados por el trabajo de Ranajit Guha que, empezando en el primer volumen de *Subaltern Studies,* ofrecía una sociología histórica de la India colonial que buscaba establecer la especificidad de la modernidad colonial. Su centro de atención era la experiencia india, pero la relevancia de estos ensayos se considera que va más allá del subcontinente indio. Guha sostenía que aunque la ideología liberal y colonial describía el desarrollo político indio como una extensión de la experiencia europea, la modernización de India se alejaba en aspectos fundamentales de la de Europa Occidental. Las diferencias eran lo suficientemente significativas como para crear en el Sur de Asia

---

[1] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe,* Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 15 [ed. cast.: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica,* Barcelona, Tusquets, 2008].

una clase de cultura política cualitativamente distinta. Este argumento sirvió de base para elaborar gran parte de la posterior teorización subalternista.

Se considera que la causa primordial de la divergencia entre el Este y el Oeste está en la peculiar naturaleza de la burguesía colonial. Como se resumía en las tesis 1 y 2 del capítulo anterior, la ausencia de una burguesía revolucionaria explica la persistencia de dos ámbitos políticos paralelos, el de la elite y el subalterno. Si el capital, en el escenario colonial, no hubiera abandonado su «misión universalizadora», hubiera integrado a la cultura subalterna dentro de su propia visión liberal del mundo como parte de su estrategia hegemónica. Al hacerlo hubiera generado una cultura coherente, como supuestamente se había alcanzado en Europa. Pero Guha señala que, en la India colonial, el capital alcanzó la hegemonía sin integrar a las clases dominadas en su propia visión del mundo ni en las instituciones representativas, en Europa, de su dominio. De ese modo siguió existiendo un abismo entre el ámbito de la elite y el subalterno, y la cultura política en los escenarios colonial y poscolonial no desembocó, y no pudo hacerlo, en los modelos observados en Europa. El ámbito subalterno continuó subsistiendo como una esfera diferenciada incluso aunque no pudiera permanecer herméticamente aislada de la influencia de la elite. La persistencia de esta división en el mundo poscolonial es lo que motiva el llamamiento a favor de un nuevo marco teórico porque, para los subalternistas, las teorías marxista y liberal solamente tienen validez en escenarios en los que existe una cultura burguesa asentada.

Se trata de un conjunto de argumentos notablemente ambicioso e interesante. Si tuvieran éxito, proporcionarían al proyecto subalternista una poderosa sociología histórica sobre la que apoyar sus pronunciamientos más conocidos y de mayor significado. Por ello resulta sorprendente la poca atención que han recibido. Aunque la obra de Guha ha suscitado muchos comentarios, su teorización de la rebelión campesina en *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* es la que ha atraído la mayor atención (aunque, como sostengo en el capítulo 7, ha habido una impresionante tergiversación del libro, a menudo por parte de los propios subalternistas)[2]. Sin embargo, incluso aunque *Elementary Aspects* ha alcanzado un estatus especial dentro de los estudios poscoloniales, no es el lugar donde Guha desarrolló sus argumentos sobre los dos caminos del poder burgués. Inicialmente los presentó,

---

[2] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

aunque de forma muy condensada, en el primer volumen de *Subaltern Studies*, en 1982[3]. Después los desarrolló más en dos ensayos publicados en 1989 y 1992, que fueron reunidos en 1997 con el acertado título de *Dominance without Hegemony*[4]. Estos dos ensayos son los que desarrollan los argumentos más relevantes para nuestra discusión. Hay que señalar que aunque Guha elaboró sus perspectivas sobre el tema tras la publicación de *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, esta obra presupone el marco básico que establecían los ensayos posteriores. Por lo tanto, si hay que valorar los argumentos generales de la obra subalternista, el primer requisito es una valoración de la sociología histórica sobre la que descansan, tal y como la desarrolló Guha. A esta tarea dedicaremos el presente capítulo y los dos siguientes.

2.1 Los estudios subalternos en contexto

Subaltern Studies nació de una crisis. Por eso, cuando Guha dirige una mirada retrospectiva a los orígenes del proyecto, recuerda la sensación de frustración y desconcierto que sentían muchos radicales indios, especialmente los más jóvenes, durante la década de 1970. En la segunda mitad de la década de 1960, India había caído en la crisis política más profunda desde la independencia. Tras la muerte de Jawaharlal Nehru en 1964, el Congreso Nacional Indio (CNI) había sufrido una amarga batalla por el liderazgo del partido, un pugna de la que su hija, Indira Gandhi, emergió como líder del mismo y primera ministra después de una dura confrontación con dirigentes regionales. Además, en 1971 estalló la segunda guerra con Pakistán, que también causó un empobrecimiento general de la población trabajadora y provocó un significativo repunte de los conflictos laborales. Su punto culminante llegó en 1974 con la histórica huelga del sindicato de ferrocarriles que, en su

---

[3] R. Guha, «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India», *Subaltern Studies I*, Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. 1-8.

[4] R. Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997 [ed. cast.: *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019]. El volumen también contenía la S. G. Deuskar Lecture de Guha de 1988. Los dos ensayos son «Dominance without Hegemony and Its Historiography», que estaba incluido en *Subaltern Studies VI* (1989), y «Discipline and Mobilize: Hegemony and Elite Control in Nationalist Campaigns», publicado originalmente en *Subaltern Studies VII* (1992).

momento cumbre, involucró a más de un millón de trabajadores. Aunque la huelga duró sólo unas tres semanas, su alcance fue enorme. Llegó a paralizar gran parte de la red nacional de ferrocarriles y solamente una masiva movilización de la policía y fuerzas paramilitares consiguieron derrotarla[5]. Mientras, en el campo, militantes comunistas disidentes –los naxalitas– organizaban las movilizaciones campesinas en los estados de Bengala Occidental y Andhra Pradesh a la par que declaraban la quiebra no sólo del Partido del Congreso, sino también de los dos principales partidos comunistas. En 1975, Indira Gandhi decretaba un estado de emergencia de alcance nacional, suspendiendo las libertades constitucionales y desatando una oleada represiva por todo el país. El estado de emergencia duró casi dos años y cuando, en un arrebato de orgullo, convocó elecciones en 1977 totalmente convencida de ganarlas, el resultado fue una abrumadora derrota del CNI a manos de una informal coalición de partidos opositores. Por primera vez desde 1947, el Partido del Congreso había sido expulsado del poder en Delhi.

Esta década de crisis fue el telón de fondo para el lanzamiento de *Subaltern Studies*. Como recuerda Guha, los acontecimientos de los años setenta pusieron en cuestión la mitología nacional en torno a la cultura política india. El torbellino político sirvió cuando menos para desmentir que el Congreso Nacional Indio representara a las masas. La elite gobernante no podía desatar una oleada represiva mientras seguía proclamando que «el ascenso del Partido del Congreso al poder en la India independiente supone el cumplimiento de una promesa de *gobierno por consentimiento*»[6]. Pero las incertidumbres iban más allá. Los años de crisis habían dejado al descubierto el abismo que había entre el universo político de la elite dirigente y la cultura de los grupos subalternos. Toda la idea de una entidad política nacional, de un nuevo y globalizador *ethos* que cohesionara el orden político surgido tras la Independencia, quedaba ahora reducido a un mero lema. Guha señala que «lo que quedó en entredicho no fue solamente la actuación del partido gobernante, que había estado en el poder durante más de dos décadas, sino también toda la generación que le había llevado al poder»[7].

---

[5] Una historia y análisis de la huelga se encuentra en Stephen Sherlock, *The Indian Railways Strike of 1974: A Study of Power and Organised Labour*, Delhi, Rupa, 2001.

[6] R. Guha, «Introduction», *The Subaltern Studies Reader*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1997, p. xix (cursiva añadida).

[7] *Ibid.*, p. xiii.

Si el gobierno del Partido del Congreso no había descansado de hecho en el apoyo de las masas, surgían preguntas importantes sobre su ascenso al poder, sobre su conexión con la población india, su estrategia durante el movimiento por la independencia, etc. Guha prosigue señalando que «una de las muchas consecuencias perturbadoras» de la década de 1970 «fue descargar el impacto de la crisis del joven Estado-nación sobre el conocimiento establecido, y en muchos aspectos codificado, del pasado colonial»[8]. La agitación del mundo intelectual pedía un nuevo análisis de la política india de los cincuenta años anteriores, empezando con las décadas finales del dominio colonial. Guha resume la cuestión en dos preguntas relacionadas.

> 1. ¿Qué hubo en nuestro pasado colonial y en nuestro compromiso con el nacionalismo que nos haya llevado a la difícil situación en la que nos encontramos, a las exasperantes y aparentemente insolubles dificultades del Estado-nación?
>
> 2. Las insoportables dificultades de nuestra situación actual ¿son consistentes y se explican por lo que sucedió durante el dominio colonial y por el compromiso de nuestros predecesores con la política y la cultura de ese periodo?[9].

De este modo, esa turbulenta década dio origen a un proyecto intelectual: emprender un nuevo examen del último periodo de la colonia que viniera a explicar la confusión política que atenazaba a la nación tres décadas después de la Independencia. Una parte fundamental de este proyecto pasaría por esclarecer las raíces reales del poder del Partido del Congreso, explicar su incapacidad para modelar un Estado-nación cohesionado, investigar su recurso a la coerción para mantener su dominio y desentrañar lo que esto revelaba sobre el orden dominante. Tres décadas después del lanzamiento de *Subaltern Studies,* es importante recordar que la inspiración del proyecto fue fundamentalmente política. Pretendía llegar a comprender las raíces del orden político que el colonialismo había legado al subcontinente indio. El objetivo era inaugurar una nueva historiografía del colonialismo y de la respuesta nacionalista al dominio británico, como un paso para entender la crisis del Estado poscolonial.

---

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*, p. xi.

2.2 Las raíces de la crisis poscolonial

Los elementos centrales de la teorización del colectivo subalternista sobre la crisis política india se presentaron en el volumen inaugural de *Subaltern Studies,* en sus primeras páginas[10]. Fue Ranajit Guha el que introdujo el argumento mediante un conjunto de proposiciones numeradas que recogían los dos ejes que se convertirían en el fundamento de su trabajo posterior: las raíces del punto muerto político y el fracaso de la historiografía existente para explicarlo. Guha empezaba señalando que en India no existía una cultura política inclusiva. En vez de ello, la era colonial había producido una permanente división entre las esferas de la política de la elite y de la política subalterna. La política de la elite incluía el ámbito de las instituciones jurídicas formales; era la dimensión de la cultura política india que había sido modernizada con el colonialismo y a través de la cual los británicos habían trasplantado sus prácticas administrativas y jurídicas a lo largo de su mandato. La esfera política de la elite estaba, evidentemente, habitada por las elites europeas que manejaban el aparato del Estado colonial; Guha parece sugerir que también incluía a sus colaboradores indios, a aquellas secciones de la clase dirigente local que fueron reclutadas por el orden colonial. Sin duda, estas nuevas instituciones no eran réplicas enteramente prístinas de sus contrapartidas europeas ya que, por necesidad, tuvieron que fundirse con elementos del aparato de Estado precolonial heredado del Estado mogol. No obstante, este ámbito de la política tenía su propia integridad y sus propias prácticas.

Mientras que la política de la elite se podía identificar con las modernas instituciones formales construidas alrededor del Estado colonial, la política subalterna constituía un ámbito diferenciado, separado del de las clases gobernantes, con su propio lenguaje y sus propias prácticas. Una de sus características fundamentales era la dependencia en las redes locales informales forjadas por el parentesco, los vínculos locales y por las relaciones primigenias características de las sociedades agrarias tradicionales; en determinadas circunstancias, esta dependencia de redes locales también generaba una asociación de clase. Sin embargo, por lo general, mientras que el ámbito de la elite se caracterizaba por el discurso del derecho y la igualdad jurídica, el ámbito subalterno estaba cargado de formas tradicionales de jerarquía y subordina-

[10] R. Guha, «On Some Aspects of the Historiography», cit.

ción. Por ello, la transformación que acompañó al colonialismo fue especial: aunque trasplantó al subcontinente indio reconocibles prácticas «modernas», tales prácticas permanecieron confinadas en la corteza superior del sistema político, dejando mayormente intacta la cultura de las clases subalternas.

Estos ámbitos no sólo tenían diferentes lenguajes y prácticas reproductivas, también tenían sus propias formas de movilización política. Para obtener apoyo de masas para sus campañas, las elites se apoyaban en estrategias impuestas desde arriba típicamente oligárquicas y utilizaban partes del aparato de Estado, redes clientelares, sutiles formas de coacción, medios de comunicación de masas, etc. La movilización subalterna, por el otro lado, era «horizontal» en su despliegue táctico y se apoyaba en las mismas formas informales de asociación que eran básicas para la reproducción política en esta esfera. Guha acusa a la historiografía dominante de partir de la base de que la cultura política bajo el dominio colonial era un todo continuo e integrado, de dar por supuesto que la cultura subalterna había sido asimilada dentro de la cultura de las clases dominantes. De ahí que, al examinar la práctica y el discurso de la elite política, esta historiografía asumiera equivocadamente que las conclusiones extraídas del estudio de ese ámbito también cabía aplicarlas a la práctica política de los grupos subalternos. Pero Guha nos recuerda que, de hecho, los dos ámbitos no se habían integrado y la práctica política asociada con cada uno de ellos era totalmente distinta. La movilización política subalterna, por ello, merece una historiografía propia, sensible a sus peculiaridades, a su diferenciado universo moral. En resumen, sensible a su independencia respecto del discurso y proyecto político de la elite. Solamente así cabe descubrir las raíces de la crisis actual, porque en la persistente discontinuidad entre los dos ámbitos encontraremos la clave de la crisis del Estado poscolonial.

La grieta entre la esfera de la elite y la subalterna no estaba predeterminada, tampoco fue el resultado de ciertos rasgos duraderos de la cultura india. Más bien fue la consecuencia de una peculiaridad muy específica de la experiencia colonial, «la señal de una importante verdad histórica, *el fracaso de la burguesía india para hablar en nombre de la nación*»[11]. Lo que Guha quiere decir con esto es que la burguesía india fracasó en integrar de manera satisfactoria la cultura de los distintos grupos de la sociedad dentro de una única comunidad política global. Tuvo particular relevancia el fracaso a la hora de asimilar a las clases trabajadoras dentro de su proyecto político, especialmen-

[11] *Ibid.*, p. 5 (cursiva en el original).

te en los años que llevaron a la independencia nacional respecto de los británicos. Como señala Guha, «continuó habiendo grandes áreas en la vida y la conciencia del pueblo que nunca se integraron en la hegemonía [de la burguesía]»[12]. Por ello, la persistencia de dos ámbitos diferenciados es consecuencia directa del fracaso de un *determinado* agente histórico; concretamente, de la burguesía. Y aunque en esta sinóptica presentación Guha se centra en los capitalistas indios, veremos más adelante que el fracaso era de todo el capital del área colonial en sus dos formas, indio y europeo. Si la burguesía se hubiera asegurado la hegemonía, el proceso de integración nacional podría haber tenido éxito y haber generado una cultura política nacional coherente en vez del fracturado dualismo que realmente heredó el país.

En este temprano ensayo, Guha también apunta a otro actor que pudo ser relevante para empujar el país hacia un orden político integrado: la clase trabajadora. Justo al final del artículo, plantea la posibilidad de que el movimiento nacionalista hubiera tomado un camino diferente, y producido un resultado distinto también, si el movimiento de los trabajadores hubiera podido afirmarse a sí mismo de manera más efectiva. La burguesía podía haber sido empujada a una posición subordinada o podía haber sido completamente desplazada, al estilo de un movimiento de liberación nacional. La razón de que esto no sucediera fue que «la clase trabajadora no había madurado lo suficiente ni en las condiciones objetivas de su ser social ni en su conciencia» como para impulsar al movimiento en una dirección diferente[13].

Este es un curioso diagnóstico del fracaso de un movimiento de trabajadores. ¿La clase trabajadora india estaba menos madura en relación a sus condiciones objetivas que la china o la vietnamita? ¿Qué significa, en cualquier caso, que las condiciones estén «maduras»? Está claro que se podrían poner objeciones al argumento de Guha, pero lo que es significativo es que aquí abre la posibilidad de dos resultados distintos para el movimiento nacionalista indio y presenta a dos actores relevantes para su rumbo: el capital y el trabajo. Sin embargo, esta es la única vez que Guha –o sus colegas– contemplan dos caminos distintos. En su trabajo posterior, el foco se centra firmemente en la clase capitalista, en su naturaleza, preferencias, estrategia política y fracasos. Veremos que esto resulta ser un error crucial de *Subaltern Studies,* no sólo como historiografía sino también como análisis.

---

[12] *Ibid.*, pp. 5-6.

[13] *Ibid.*, p. 6.

Regresemos al argumento sobre el fracaso de la burguesía en alcanzar la hegemonía. Para que tenga alguna verosimilitud, Guha necesitaría proporcionar dos informaciones más. En primer lugar, necesitaríamos una definición práctica de «hegemonía» que permitiera valorar si los capitalistas indios fracasaron realmente en alcanzarla. El concepto es manifiestamente resbaladizo y, para emitir cualquier veredicto sobre el valor del argumento de Guha, necesitamos tener claro lo que significa el término. En segundo lugar e igual de importante, Guha necesitaría proporcionar un tipo específico de hipótesis comparativa que afianzara dos afirmaciones implícitas en su argumento. La primera, que el agente capaz de producir una cultura política integrada es de hecho la burguesía, ya que, en el caso de India, centra su atención en la política y el historial de ese actor. Para que la burguesía cargue con esa responsabilidad, tendría que haber obtenido el correspondiente éxito en otros lugares. Nosotros tenemos que limitarnos a confiar en que este actor tiene interés y capacidad para la tarea que Guha le asigna. La segunda es que Guha necesita presentar casos en los que este actor llegó a alcanzar realmente la hegemonía sobre las clases subalternas, de manera que no sólo podamos confiar en que la hegemonía es una posibilidad real, sino que, incluso más que eso, tengamos cierta idea de cómo es la hegemonía cuando se llega a alcanzar. En otras palabras, aunque Guha no profundizó mucho en este punto cuando escribió el ensayo inaugural de *Subaltern Studies,* el argumento sobre el fracaso de la burguesía india es intrínseca e inevitablemente *contrastivo.* Anunciar un fracaso en la construcción de la nación o en alcanzar la hegemonía no tiene sentido a no ser que se juzgue en relación a casos históricos que puedan tomarse como estándares de construcción de la nación y de genuina hegemonía burguesa. Si no hay un referente histórico real, no hay manera de valorar el relativo éxito o fracaso de la burguesía en India; ¿no podría ser que la experiencia india se correspondiera con lo que parece ser la hegemonía?

Guha no asumía ninguno de estos desafíos en *Subaltern Studies I.* Se contentaba con presentar sus proposiciones centrales como los postes señalizadores de un nuevo programa de investigación. Fue en una serie de ensayos posteriores donde desarrolló lo que tenía en mente cuando caracterizaba a la burguesía como una clase que había fracasado en obtener la hegemonía, ensayos en los que ofreció alguna idea de dónde podíamos encontrar proyectos hegemónicos de éxito en relación a los cuales valorar los logros en India. Como se indicaba anteriormente en este capítulo, las dos publicaciones clave en este aspecto aparecieron por primera vez como «Dominance without

Hegemony and its Historiography» (1989) y «Discipline and Mobilize» (1992), y fueron reunidas en 1997 formando el núcleo de su libro *Dominance without Hegemony*. En dicho libro los lectores pudieron ver el argumento de Guha plenamente desarrollado, ya que proporcionaba los dos ingredientes perdidos en su presentación inicial en *Subaltern Studies I*. Esta obra más amplia es la que nos va a ocupar a continuación.

2.3 Los dos caminos del poder burgués

Dominance without Hegemony no está estructurado simplemente como historia, sino como una crítica de lo que Guha presenta como la ideología liberal. Sostiene que la historiografía liberal dominante en India, tanto en su versión colonial como nacionalista, presenta un error básico: asumir que las clases dominantes y los grupos subalternos habitaban el mismo universo político y cultural. En consecuencia, tal historiografía asume de manera un tanto anodina que las historias de las estrategias y preferencias de la elite representan asimismo, de manera precisa, las aportaciones y objetivos políticos de los estamentos inferiores. Pero, para llegar a semejante situación, la clase dominante en India –la clase capitalista– tendría que haber establecido su hegemonía sobre la sociedad en su conjunto, que es exactamente lo que Guha está ocupado en negar. Ya que la burguesía fracasó a este respecto, las diversas y variadas fuerzas políticas no llegaron a fundirse en una comunidad inclusiva. Ahí estuvo el fracaso de la nación para «establecerse por sí misma» y así se sentaron las bases para la crisis política de la década de 1970. Pero ¿qué es exactamente la hegemonía, y cómo da lugar a una única esfera política que reúne a todos los distintos grupos sociales?

Guha define la hegemonía como un Estado en el que una clase establece su dominio apoyándose más en el consentimiento que en la coerción. Para él, «la hegemonía representa una situación de dominio (D) tal que [...] la persuasión (P) supera a la coerción (C)»[14]. La hegemonía no implica que no haya coerción, sino más bien que esta se ve relegada a un papel menor ante la importancia que cobra la persuasión. Una clase hegemónica mantiene su dominio en la sociedad logrando el consentimiento activo de los grupos subalternos. Al hacerlo, «habla en nombre de toda la sociedad», como señala Guha

[14] R. Guha, *Dominance without Hegemony*, cit., p. 23.

frecuentemente. Esta capacidad para «hablar por la sociedad» es lo que permite a la burguesía derrumbar los muros interpuestos entre la cultura de la elite y la cultura de los grupos subalternos, y así incluir a estos últimos en el seno de la nación política. El capital convence a los otros grupos de su dominio incorporando significativamente y acomodando los intereses de estos, creando una *polity* o sistema político en el que la defensa del interés particular no sea ya un juego de suma cero[15].

Hay que señalar que, para Guha, la hegemonía es un logro enteramente específico de los modernos sistemas capitalistas, una situación que era imposible en los sistemas precapitalistas. Las clases gobernantes premodernas no tenían ni el interés por incorporar a los grupos trabajadores a la cultura política ni la capacidad para hacerlo. No se esforzaban por obtener el consentimiento subalterno, y en vez de ello basaban su gobierno en la fuerza bruta o en la amenaza de su aplicación[16]. No había ningún intento de persuasión, ningún «intercambio a nivel cultural», ningún proceso de educación política. Estos sistemas políticos eran despotismo puro y duro. Guha concluye que, estrictamente hablando, formaciones como esas «no tenían una cultura de gobierno, aunque había una cultura de los gobernantes que operaba codo con codo con la de los gobernados en un estado de indiferencia mutua»[17]. El potencial para su integración en un todo orgánico solamente llegó con el ascenso del capitalismo, como parte del proyecto político de una burguesía en ascenso.

Ahora que tenemos una idea de lo que significa el concepto de hegemonía, llegamos al segundo desafío: ¿cuáles son los casos en los que se alcanza la hegemonía y que sirven de referencia para juzgar el caso de India? El escenario en el que el capital fue capaz de establecerse más claramente como la clase hegemónica fue Europa Occidental, especialmente Inglaterra y Francia, y el periodo en que se realizaron esos avances fue el comienzo de la era moderna. De hecho, el tiempo de la ascensión al poder del capital se puede identificar con cierta exactitud porque fueron dos explosiones revolucionarias las que llevaron a la burguesía a establecer su dominio: la Revolución inglesa de 1640 y la gran Revolución francesa de 1789. Estas revoluciones

---

[15] Guha deriva claramente este argumento de una determinada lectura de Gramsci, una lectura que estaba muy en boga entre los marxistas durante la década de 1980. Como he indicado en el capítulo 1, no comentaré las virtudes de su interpretación de la obra de Gramsci, aunque creo que es cuestionable.

[16] R. Guha, *Dominance without Hegemony,* cit., pp. 63-64.

[17] *Ibid.*, p. 64.

señalaron la llegada no sólo de una nueva clase sino de una nueva forma de gobierno, de una estructura totalmente nueva de dominio de clase. La burguesía moderna, ejemplificada por los capitalistas ingleses y franceses, mantuvo su poder mediante el consentimiento de las masas. Al hacerlo, también creó la moderna nación política.

Este es el logro que sirve de referencia para juzgar la actuación de la burguesía india. Para Guha, la experiencia europea estableció dos cosas: la primera, que la burguesía es el agente decisivo detrás del establecimiento de la moderna nación política, con su característico lenguaje político y sus instituciones políticas características; y la segunda, que los logros se ejemplifican con mayor claridad en las canónicas revoluciones burguesas de comienzos de la era moderna. La clase capitalista en India tuvo la oportunidad de construir su propia nación a través de una movilización política propia cuando participó en la movilización nacionalista contra el gobierno colonial. Podía haber tomado un camino paralelo al de las clases capitalistas en Europa, construyendo un orden político viable y consensuado. Pero Guha sostiene que el movimiento por la independencia simplemente reveló la absoluta falta de idoneidad de la burguesía india, su lamentable fracaso para alcanzar una hegemonía real sobre el resto de la sociedad.

Guha se refiere al estándar establecido por el logro europeo como la «capacidad» de la clase, su potencial como agente histórico; esto lo compara con la «actuación» real de la clase, como sucedió en India. La diferencia entre su capacidad y su actuación real es lo que acentúa en sus ensayos posteriores: las condiciones bajo el colonialismo eran tales que la actuación de la burguesía india quedó muy por debajo de su capacidad[18]. Realmente, la insuficiencia era tan significativa que para Guha constituye un hecho de significado mundo-histórico: equivale a «una falla estructural del proyecto histórico de la burguesía»[19]. En otras palabras, incluso aunque el colonialismo creara una burguesía en el subcontinente indio y la situara en una trayectoria similar a la de la modernización europea, esa modernización no se iba a producir porque la clase capitalista india estaba comprometida con un proyecto político fundamentalmente distinto al de sus predecesoras europeas. El colonialismo creó una burguesía, pero una burguesía que no forjaría, o no podría forjar, un orden político reconociblemente moderno.

---

[18] *Ibid.*, p. 4.

[19] *Ibid.*, p. 5.

Por ello, el error de la historiografía liberal es su suposición de que el orden colonial se construyó en torno a la hegemonía real de la burguesía, como sucedió en el caso de Europa Occidental. Interpreta al Estado colonial como una extensión del Estado liberal de Gran Bretaña. En el lado nacionalista, los historiadores han dado por supuesto que la burguesía india alcanzó la capacidad de «hablar en nombre de la nación», de la misma manera que lo habían hecho los capitalistas ingleses y franceses durante las clásicas revoluciones burguesas. Sin embargo, ambas formulaciones no consiguen apreciar la «falla estructural» que hay entre el proyecto burgués, como tomó forma en Europa, y su manifestación local en el subcontinente indio. Entonces, ¿qué es lo que explica esta línea divisoria que separa la trayectoria de las clásicas transiciones burguesas en Occidente de las transiciones burguesas en las colonias? Para explicar la disparidad entre las dos experiencias, Guha debe establecer primero la naturaleza de la paradigmática transformación en Europa y después examinar por qué se impidió una transformación similar en India, incluso aunque el escenario estuviera dominado por la misma clase de actores.

2.4 La tendencia universalizadora del capital y las revoluciones burguesas

Para Guha, la modernización política en Europa surge de las mismas fuerzas que su modernización económica, del auge y subsiguiente predominio de las clases capitalistas. Después de aparecer en los confines de las estructuras agrarias feudales, la emergente burguesía vio que su expansión económica estaba bloqueada por el antiguo régimen. Para eliminar los obstáculos a su expansión, la clase capitalista emprendió una lucha política contra la monarquía feudal. Una vez en el poder, esta clase consolidó su programa económico mediante unas normas que permitían una propagación más rápida de los mercados en la economía agraria, y puso en marcha un ambicioso programa de liberalización política y cultural para completar el proceso de liberalización económica. Como veremos, los componentes centrales de esta dimensión del desarrollo europeo fueron, para Guha, la creación de instituciones políticas liberales y el forjado final de una identidad política nacional. Es más, ya que la construcción de estas instituciones es un logro que se atribuye a la burguesía, constituye el nivel de referencia para medir la agencia del capital indio.

Guha, así como los subalternistas en general, insiste en que este proyecto de modernización estuvo a su vez impulsado por una fuerza estructural más profunda: *el impulso universalizador del capital.* Este concepto ocupa un lugar central en el trabajo teórico de los subalternistas; a veces se refieren a él como un impulso y a veces como una tendencia. Consideran que dicho impulso universalizador había sido el motor de la transformación política y económica de Europa, pero también que había determinado la aparición de las ideologías dominantes de la era: liberalismo, secularismo y socialismo. De ese modo, aunque la lucha política de la burguesía sea la causa inmediata de la desaparición del antiguo régimen, esa lucha es a su vez la expresión de una fuerza motriz más profunda. Por eso es necesario examinar lo que Guha tiene que decir sobre los vínculos entre la universalización del capital y la transformación democrática-burguesa de Europa. Este examen posibilitará un análisis de las razones por las que en India no podía producirse un proceso paralelo y de las consecuencias de ese «fallo estructural» del proyecto de la burguesía.

La tendencia universalizadora del capital

Para Guha, la tendencia universalizadora del capital es, en esencia, el impulso de los capitalistas por expandir el alcance de sus operaciones. Aunque se trata de un imperativo económico, también va acompañado de determinadas transformaciones políticas y culturales. En esta cuestión, Guha recurre directamente a la teoría marxista, y el resumen que hace parece una introducción al propio «Moro»[20]:

> Esta tendencia [universalizadora] se deriva de la autoexpansión del capital. Su función es crear un mercado mundial, subyugar todos los modos de producción anteriores y reemplazar todos los aspectos jurídicos e institucionales de tales modos de producción y, de manera general, el edificio entero de las culturas precapitalistas, por leyes, instituciones, valores y otros elementos de una cultura idónea para el dominio burgués[21].

---

[20] «Moro», el apodo de Marx entre amigos y familiares *[N. del T.]*.

[21] R. Guha, *Dominance without Hegemony,* cit., pp. 13-14. Las citas aprobatorias de Marx sobre esta materia se encuentran en *ibid.*, pp. 14-15.

Deberíamos señalar que, para Guha, el impulso transformador tiene dos componentes diferentes: el económico, que lleva al capital a expandirse por el mundo para crear un mercado global y suplantar formas económicas antediluvianas que encuentra en su camino, y el político-cultural, que se refiere a la construcción de normas y prácticas burguesas en lugares donde el capital echa raíces. Más adelante, en este mismo capítulo, tendremos más cosas que decir sobre esta distinción, y todavía más en los capítulos 4 y 5. Por ahora es suficiente subrayar que Guha es consciente de esta distinción y parece sugerir que las dos dimensiones deberían ser coextensivas, superponibles.

La fuerza propulsora de la autoexpansión del capital tiene algunas consecuencias importantes. La primera de ellas es que crea un *interés* por derribar el antiguo régimen. En el relato marxista ortodoxo, que Guha asume, los primeros capitalistas modernos encontraron que su expansión estaba bloqueada por el dominio político y cultural de la nobleza feudal. Los señores feudales utilizaban su influencia dentro del Estado para promulgar legislaciones que obstruían la consolidación de la producción capitalista. Utilizando las palancas del Estado, mantenían artificialmente vivas formas económicas premodernas: la protección de los privilegios de los nobles, el otorgamiento de derechos monopolistas a determinados comerciantes y caciques regionales, los numerosos controles de precio y cantidad en manos de los gremios, etc. El hecho de que semejantes obstáculos chocaran con la inmensa mayoría de las unidades económicas capitalistas generó una conciencia alrededor de un proyecto colectivo, tanto político como cultural; un proyecto que buscaba el poder del Estado para crear estructuras jurídicas adaptadas a las necesidades del creciente número de empresas capitalistas y para echar a un lado a una nobleza que se mantenía con vida gracias a la protección estatal. Así fue como el impulso universalizador del capital despertó, en la naciente burguesía, un interés y un incentivo para emprender una lucha política contra el orden feudal.

Otra consecuencia del impulso universalizador del capital fue complementar el *interés* por iniciar una campaña política con la *capacidad* de poder desarrollarla. Recurriendo otra vez a su lectura de Marx, Guha sostiene que

> este impulso [universalista], como sostiene Marx en *La ideología alemana,* hace que la aparición de «ideas dominantes» sea un aspecto concomitante del dominio del capital en el modo de producción y permite *[sic]* que, a su vez,

estas ideas dominantes otorguen a la burguesía la responsabilidad histórica de «representar» al resto de la sociedad, de *hablar en nombre de la nación*[22].

En otras palabras, la emergente clase burguesa puede elevarse por encima de sus perspectivas particulares y, a partir de sus intereses comunes con otras clases –especialmente obreros y campesinos–, forjar un proyecto político colectivo en contra del antiguo régimen. Consigue que sus intereses aparezcan como intereses universales, y en el momento de la lucha realmente lo *son,* ya que constituyen la condición para el progreso de los intereses de sus aliados[23]. Esta es la base de la hegemonía burguesa en la lucha antifeudal. Después de alcanzar esta hegemonía popular, moviliza una amplia coalición política de clases aliadas contra la monarquía feudal, a fin de reemplazarla por el nuevo orden burgués.

Las revoluciones burguesas

Para Guha, la dinámica descrita en el apartado anterior se plasmaba más claramente en lo que llama el «carácter integral *[comprehensive]* de la revolución inglesa de 1648 y la francesa de 1789»[24]. Parece considerar que el análisis histórico de estas revoluciones es incontrovertible, pues; a pesar del papel central que ocupan en su argumentación, no se esfuerza demasiado Guha por explicar los orígenes ni por defender la interpretación que hace de su trascendencia. Parece considerarla apodíctica. Esto genera un marcado desequilibrio en su presentación del contraste entre el ascenso al poder de la burguesía europea y el del capital colonial. Mientras que el segundo se describe con gran detalle, el primero queda relegado a condensadas declaraciones bastante crípticas. No obstante, los principales elementos del análisis de Guha están

---

[22] *Ibid.*, p. 63 (cursiva añadida).

[23] *Ibid.* Curiosamente, Guha no explica claramente cómo el impulso universalizador permitirá a la burguesía subordinar los intereses de las clases subalternas a los suyos propios. Según cabe suponer, está relacionado con el hecho de que una economía capitalista proporcionará una base para mayores libertades políticas y tendrá consecuencias positivas para las rentas de los aliados.

[24] R. Guha, *Dominance without Hegemony,* cit., p. 17. Guha utiliza la fecha de 1648, pero los lectores no deberían confundirse con eso. La revolución de la que habla es la misma que empezó en 1640.

suficientemente claros. Para resumir sus opiniones, cita aprobadoramente la caracterización que hace Marx de las revoluciones como el anuncio de «*un nuevo orden social*, la victoria de la propiedad burguesa sobre la propiedad feudal, de la nacionalidad sobre el provincialismo, de la competencia sobre los gremios, del sometimiento de la tierra al propietario sobre el sometimiento del propietario a la tierra, de la ilustración sobre la superstición», y así sucesivamente[25]. De ese modo, las revoluciones burguesas representaban nada menos que una completa revolución social y cultural. Guha considera tres aspectos esenciales de su significado.

El desmantelamiento del poder feudal sobre la tierra

Las revoluciones fueron iniciadas por la burguesía para desmantelar las relaciones agrarias feudales. Esto se deduce de forma natural de la premisa de que el capital se ve empujado a extender su ámbito de actuación. En economías predominantemente agrícolas, mientras que el campesinado seguía en posesión de su tierra y sometido a una renta feudal, el capital se topaba con estrictos límites para su expansión. Por ello, la tarea central en 1640 y 1789 fue erradicar el poder de la nobleza agraria. Solamente después de la abolición de la propiedad feudal podía cumplir la burguesía su misión histórica: abolir el régimen señorial, crear mercados nacionales, superar localismos, forjar una comunidad nacional, etc. El papel decisivo de este elemento de las clásicas revoluciones aparece todavía con mayor claridad cuando Guha explica las razones del fracaso del capital indio. Para él, las raíces de ese fracaso se encuentran ante todo en los compromisos que alcanzó la burguesía con las clases terratenientes de manera que, en vez de derrocarlas, consintió en que continuara su dominio en el campo.

Asegurar la hegemonía en la coalición antifeudal

Aunque la burguesía estuviera comprometida con el derrocamiento del poder feudal no podía hacerlo ella sola. Todavía era un actor menor en el escenario político, y carecía de los medios para asaltar por sí misma el orden

[25] *Ibid.*, pp. 17-18.

dominante. Por ello tenía que atraerse a otras clases, principalmente al campesinado, pero también a las clases urbanas subordinadas. Eso lo podía hacer empleando diversos medios autoritarios y coercitivos o bien recabando su consensuada participación. Guha mantiene que uno de los mayores logros de la burguesía en las grandes revoluciones de 1640 y 1789 fue asegurarse un amplio *consentimiento* para su liderazgo. Esta es una parte importante de su argumento: considera que una diferencia fundamental entre las revoluciones burguesas y el movimiento nacionalista indio fue que en el primer caso los dirigentes de la elite se procuraron la conformidad de las clases subalternas mediante el consentimiento, mientras que en el segundo caso solamente lo pudieron hacer mediante la coerción.

Guha sostiene que los líderes de las revoluciones burguesas consiguieron ese consentimiento incorporando genuinamente los intereses subalternos dentro de sus programas políticos –un ejemplo de la tendencia universalizadora del capital–, aunque no detalla qué tipo de concesiones tuvieron que hacer. Lo que parece tener en mente es que la burguesía convenció a campesinos y obreros con la promesa de desmantelar el poder señorial e, igualmente importante, con la promesa de las libertades políticas. La eficacia del liderazgo burgués se debía al hecho de que las concesiones que hacía eran reales, no se trataba de consignas sin contenido. Por ello, su asunción del liderazgo tenía una genuina base: «inicialmente fue el reconocimiento de la conexión entre sus propios intereses y los de todas las demás clases no gobernantes lo que había permitido a la burguesía liderar la lucha contra el feudalismo y establecer su hegemonía sobre el campesinado»[26].

La burguesía recabó el consentimiento social a su liderazgo mediante el reconocimiento de los intereses subalternos. Para Guha, basarse en el consentimiento en vez de en la coerción o la disciplina es la característica que define a la hegemonía política. A menudo analiza la hegemonía no sólo en términos de consentimiento, sino como la capacidad para representar verdaderamente los intereses de otros, de «hablar en nombre» de otras clases; en las revoluciones burguesas, escribe, «la burguesía en Occidente podía hablar por toda la sociedad con una voz hegemónica reconocible, incluso mientras luchaba por el poder o acababa de alcanzarlo»[27]. Una clase hegemónica pue-

---

[26] *Ibid.*, p. 134.

[27] Guha utiliza esta misma expresión –«hablar por toda la sociedad», *to speak for all of society*– por lo menos dos veces en los análisis del papel de la burguesía en las revoluciones

de «hablar por toda la sociedad» porque reconoce y representa los intereses de grupos subordinados. Al hacerlo, puede relegar la coerción a un papel secundario, o incluso periférico, para el mantenimiento de su poder. Su estrategia se basa en integrar a las otras clases en una comunidad de intereses global, aunque sea una comunidad en la que se mantengan los desequilibrios de poder.

Desde la hegemonía en la coalición a la hegemonía social

La tercera característica decisiva de las revoluciones burguesas fue su resultado: la construcción de un orden social en el que la burguesía era hegemónica, no simplemente dominante. Esto significa que el capital mantenía su poder apoyándose más en el consentimiento que en la coerción, de la misma manera que lo había hecho durante la movilización antifeudal. Con eso pasamos de la hegemonía como característica de un movimiento político a la hegemonía como medio de integración social.

En su análisis de cómo se asegura la burguesía el consentimiento popular, Guha regresa al lenguaje de la representación: la clase dominante asegura su poder «representando toda la voluntad del pueblo»[28]. De ese modo, el logro de las burguesías británica y francesa fue que cimentaron su dominio no en la coerción o la fuerza, sino en su disposición para representar intereses sociales más amplios. De esta manera, emprendieron la creación de una comunidad completamente nueva, distinta de cualquier cosa vista antes del advenimiento del dominio burgués. La burguesía creó una nueva nación política basada en principios universales y generada por su impulso universalizador.

Aunque esta caracterización del nuevo orden político describe su forma funcional, no nos dice mucho sobre los mecanismos institucionales a través de los que se reproduce la hegemonía. Si la nueva clase gobernante se comprometía con la representación de intereses sociales más amplios, ha tenido que haber una matriz institucional a través de la cual alcanzara ese fin. Desa-

---

clásicas. Véase *ibid.*, pp. 19, 134. En la página 19 vincula esta capacidad con la adquisición de la hegemonía, y la propia hegemonía la describe como «el dominio basado en el consentimiento de la población gobernada».

[28] *Ibid.*, p. 20.

fortunadamente, Guha no identifica los apoyos institucionales de la hegemonía en el nuevo orden. Por ello debemos recurrir a una estrategia más interpretativa y reunir sus escasas observaciones sobre el tema.

Como se señalaba anteriormente, Guha describe a menudo la hegemonía como la capacidad de «hablar por toda la sociedad» o de «representar la voluntad del pueblo». Lo que parece tener en mente como la encarnación específica de este principio es el *liberalismo,* político y económico, ambos como un conjunto de instituciones y como el lenguaje del debate político. El capital obtiene su legitimidad, su capacidad para hablar por la nación, abriendo un espacio para que los grupos subalternos articulen y persigan sus intereses, aunque sea dentro de los límites de las relaciones de propiedad burguesas. Los derechos y libertades básicos asociados con el liberalismo y la democracia política son los medios para alcanzar estos fines. Las libertades formales asociadas con la democracia liberal amplían enormemente el alcance de la práctica política para las clases trabajadoras. Además, al permitir nuevas prácticas políticas, también crean un lenguaje político completamente nuevo. Esto significa que las instituciones del liberalismo no son el único factor en la construcción de la hegemonía. La burguesía también permite la creación de una nueva forma discursiva, lo que Guha llama un «lenguaje político», a través del cual se expresan los intereses de los actores sociales. Este lenguaje es el de los derechos, las libertades, la igualdad y los principios universales. La actualización política de los derechos, libertades y el gobierno de la ley, reúne a las clases sociales dentro de un orden político inclusivo y se convierte en la base de un nuevo discurso político[29].

---

[29] Hay dos contextos en los que podemos percibir el compromiso de Guha con esta perspectiva: en análisis directos sobre los regímenes posrevolucionarios y en análisis sobre el orden no hegemónico en el Sur de Asia, en los que Gran Bretaña y Francia se usan como referencias. Guha es bastante consistente en ambas. El apoyo textual para su asociación de la hegemonía burguesa con el discurso y las instituciones del liberalismo se puede encontrar a lo largo de *Dominance without Hegemony.* La prueba de que el orden colonial no es hegemónico está en su carácter *autocrático,* que Guha contrapone al Estado británico, hegemónico en la medida en que es *democrático* (*Dominance,* pp. xii, 4, 65-66). Guha caracteriza la posición del capital británico como defensora de la autodeterminación en Europa mientras aplasta cualquier aspiración semejante en sus colonias (*Dominance,* p. 4); por ello, la orientación del capital allí donde es hegemónico es reconocer los derechos nacionales, mientras la evidencia de su abandono de las aspiraciones hegemónicas en India es que niega a los indios el derecho a la autodeterminación. Más adelante, Guha sostiene que las ideologías colonialistas trataron de legitimar el dominio británico reuniendo «evidencias sobre el carácter

De este modo, la relevancia de las revoluciones burguesas fue que representaron la tendencia universalizadora del capital. Inicialmente esta tendencia tomó forma como una amplia coalición social antifeudal dirigida por la burguesía, y se convirtió en un nuevo orden político liberal basado en los derechos universales y la igualdad formal. Al obrar así, la burguesía creó por primera vez una vasta comunidad política que reunió a las clases dominantes y subalternas en el mismo ámbito político. Para Guha, radica aquí el logro histórico de las burguesías británica y francesa. Como ya se dijo anteriormente, establecieron el estándar de referencia para medir la actuación del capital colonial y nacional en India.

Después de examinar el significado del impulso universalizador del capital en Europa ahora pasamos a su frustración en la India moderna.

2.5 El abandono de la universalización: la aventura colonial del capital

Hay dos formas del capital que son relevantes para entender la evolución política de India: el capital que estaba en manos europeas durante los años del dominio británico y el capital que pertenecía a empresarios indios. La misma presencia de estas dos formas –el hecho de que tuvieran éxito en reproducirse durante dos siglos e incluso de que crecieran enormemente en tamaño– puede sugerir que la tendencia universalizadora sí se materializó en el subcontinente indio. Pero Guha rechaza semejante conclusión. Aunque

---

esencialmente *liberal* del Raj» (*Dominance,* pp. 31-33). De nuevo aquí la hegemonía va unida a las instituciones liberales. Guha encuentra que lo más loable de la cultura política británica, y lo que faltaba en la cultura política del colonialismo, era «el liberalismo, la democracia, la libertad, el gobierno de la ley, etc.» (*Dominance,* p. 67). Los intentos de James Mill por presentar el Estado indio como una extensión del británico –y por lo tanto basado, como el Estado británico, en el consentimiento de los gobernados– fracasaron porque «la cultura *liberal* apenas penetró más allá de la corteza superior de la sociedad india, mientras que el ideal del *gobierno liberal* persistió sólo como una frívola y vacía hipocresía hasta el final del Raj» (*Dominance,* p. 80). La muestra de la incapacidad del colonialismo para alcanzar la hegemonía fue el «fracaso del liberalismo para superar la resistencia de arraigadas costumbres y sistemas de creencias feudales» *(ibid.).* Una y otra vez, la señal de un orden burgués verdaderamente hegemónico se vincula con la ideología liberal, la democracia representativa, las libertades políticas, etcétera.

el capital migró al subcontinente, no dio las correspondientes muestras de universalismo. Lo que Guha tiene en mente es la transformación política y cultural que se produjo en Europa. Juzgados en relación a ella, ambos grupos fracasaron. Ninguno de los segmentos de la burguesía mostró inclinación alguna para desempeñar el papel transformador de sus equivalentes en los comienzos de la Europa moderna. Por ello, «el proyecto universalista que hemos estado analizando se precipitó sobre una barrera insuperable, el colonialismo»[30]. A continuación vamos a examinar los argumentos de Guha sobre las dimensiones del fracaso de la burguesía –tanto británica como india– en la India colonial.

La mitología del colonialismo liberal

Guha empieza señalando que la historiografía de la elite asume una continuidad básica entre el liberalismo de la cultura local británica y la estructura del dominio colonial. Dicha historiografía «contempla el Estado colonial como una extensión orgánica del Estado metropolitano burgués y considera el colonialismo una adaptación, cuando no una réplica, de la clásica cultura burguesa de Occidente en su versión inglesa»[31]. Tomando como modelo la experiencia europea, la historiografía liberal asume que

> el capital, en su trayectoria en India, consiguió superar los obstáculos a su expansión y subyugar todas las relaciones precapitalistas de la vida material y espiritual lo suficientemente bien como para permitir que la burguesía hablara en nombre de toda la sociedad, como había hecho después de sus históricos triunfos en 1648 y 1789[32].

Esta perspectiva, generada por la propia burguesía y propagada por sus representantes intelectuales, ha alimentado las apologías liberales tanto del orden político colonial como poscolonial. Guha señala que, teniendo en cuenta este supuesto básico, no sorprende que el colonialismo «fuera considerado [por los apologistas burgueses] como un ejemplo positivo del impul-

---

[30] R. Guha, *Dominance without Hegemony*, cit., p. 19.

[31] *Ibid.*, p. 4.

[32] *Ibid*, p. 19.

so universalizador del capital» o que se asumiera una continuidad básica entre la era colonial y el régimen que vino a continuación[33]. Guha afirma que de hecho hubo una profunda continuidad entre los dos, pero no de la forma que señala la ideología liberal. Por el contrario, en ninguna de las dos épocas ninguno de los dos segmentos del capital se mostró dispuesto a llevar a cabo la misión hacia la que ambos clamaban fidelidad.

El capital colonial

Hubo dos muestras de la elusión de la burguesía de su misión histórica en India. La primera fue su disposición para imponer un orden autocrático en vez de uno liberal, y la segunda su recurso a una alianza con el antiguo régimen en vez de buscar su destrucción.

Guha considera que el orden político que establecieron los colonizadores en India es una clara evidencia de que la burguesía británica no estaba comprometida con el mismo proyecto que había desarrollado en su país. Señala la anomalía de que «la burguesía metropolitana había profesado y practicado la democracia en su casa, pero estaba muy satisfecha de dirigir el gobierno de su imperio indio como una autocracia»[34]. Sin embargo, aunque frecuentemente se refiere a esta disparidad como una paradoja o anomalía, considera que no resulta del todo sorprendente[35]. El hecho de que el Estado colonial «[fuera] creado por la fuerza de las armas hacía que eso fuera históricamente necesario»[36]. Después de todo, era una imposición por la fuerza de un gobierno extranjero sobre una población sometida; y la misma idea de su trasmutación en un orden liberal era por ello problemática. Ya que el Estado tenía que ser autocrático, no había ninguna posibilidad de incorporar a las clases trabajadoras a una cultura política amplia como se había hecho en Europa. Permanecieron siendo una fuerza externa, con su propia cultura e intereses y, aunque sin duda había que tenerlos en cuenta, no eran una parte activa del proceso político. En resumen, para Guha, la naturaleza del Estado suponía el

---

[33] *Ibid.*, p. 4.

[34] *Ibid.*, pp. 4-5.

[35] Para referencias sobre la ausencia de un orden colonial liberal como una paradoja o anomalía, véase *ibid.*, pp. xii, 4, 19, 26, 64-65.

[36] *Ibid.*, p. 64.

primer y quizá más importante obstáculo para la construcción, por parte de la burguesía colonial, de un orden hegemónico.

Otro obstáculo significativo para la implantación de un orden liberal en la colonia fue la clase de sistema de alianzas que tuvieron que forjar los británicos. Por necesidad aun cuando las echara a un lado, las autoridades coloniales se vieron obligadas a incorporar a las clases gobernantes establecidas como socios menores del Estado. Unos pocos miles de administradores coloniales procedentes de una cultura extranjera difícilmente podían esperar alcanzar un dominio estable sin atraerse a algunas fuentes locales de poder. De nuevo a diferencia del precedente europeo, la nueva elite incorporó a grupos gobernantes precapitalistas, con la lógica consecuencia de que dichos grupos conservaron sus fuentes de ingresos y poder y, con ello, el estilo propio de la política local. El resultado fue que «las prácticas feudales, lejos de ser abolidas o por lo menos reducidas, se vieron de hecho reforzadas bajo un gobierno que representaba la autoridad de la burguesía más avanzada del mundo»[37]. Esto evidencia el hecho de que «el antagonismo de la burguesía colonial con los valores e instituciones feudales en su propia sociedad no impedía [...] su enorme tolerancia con los valores e instituciones precapitalistas en la sociedad india»[38].

La conservación de estas instituciones afianzó aún más las tradicionales relaciones de poder y, al hacerlo, impidió la creación de un régimen burgués hegemónico. No hubo ningún impulso para crear un único pueblo-nación. En vez de ello, la herencia del dominio colonial fue la reproducción de arcaicas relaciones de poder y, a través de eso, del carácter distintivo de la cultura subalterna, en contacto con la cultura de sus gobernantes pero separada de ella. Aquí se encuentra la falla estructural que diferencia el proyecto burgués en Europa del proyecto en India. El capital británico renunció a su misión histórica a cambio de la oportunidad de asegurarse el poder en sus nuevas zonas de conquista. Guha concluye que «el colonialismo pudo mantenerse como una relación de poder en el subcontinente indio sólo con la condición de que la burguesía colonizadora no cumpliera su proyecto universalizador»[39].

---

[37] *Ibid.*, pp. 26-27.

[38] *Ibid.*, pp. 4-5.

[39] *Ibid.*, p. 64.

La burguesía india

Si nos ocupamos ahora de la burguesía local, vemos que el equivalente indio a las revoluciones burguesas en Europa fue el movimiento nacionalista por la independencia. Las clases capitalistas francesa y británica llegaron al poder derrocando a las monarquías feudales; el capital indio tuvo que enfrentarse al poder de las clases terratenientes feudales. Pero, al hacerlo, se topó no con un Estado feudal propiamente dicho, sino con un Estado colonial que favorecía a estas clases. En algunos aspectos, la tarea del capital era paralela a la de sus predecesores europeos: tenía que enfrentarse a las clases tradicionales, pero solamente lo podía hacer construyendo una amplia coalición política. Como señala Guha, todavía tendría que «expresar su afán hegemónico en forma de universalidad»[40]. Pero la forma de este universalismo tendría que diferenciarse de algún modo de la versión europea. No tendría que ser simplemente una coalición antifeudal, sino un *movimiento nacionalista.* «Debido a las condiciones históricas en las que se había formado», señala Guha, «la burguesía india solamente podía avanzar hacia su objetivo hegemónico constituyendo a "todos los miembros de la sociedad" en una *nación* y a su "interés común" en una "forma ideal" de *nacionalismo*»[41].

Por ello, cualquier veredicto sobre la capacidad de la burguesía india ante su misión histórica se deriva, ante todo, de su actuación en el movimiento nacionalista. Y el veredicto es realmente severo. El resumen final de Guha es que el capital indio fracasó en los tres frentes que considera fundamentales en las clásicas revoluciones burguesas.

La acomodación al latifundismo

En primer lugar, y quizá de manera fundamental, el capital indio nunca emprendió un asalto frontal sobre la tradicional nobleza terrateniente, como habían hecho los capitalistas británicos y franceses, y trató de alcanzar un acomodo con ella. Guha dice que, «promovida por el colonialismo y depen-

---

[40] *Ibid.*, p. 101.

[41] *Ibid.* (cursiva añadida).

diendo de él para su propia supervivencia durante su fase de formación, la burguesía había aprendido a vivir en paz con aquellos modos de producción y culturas precapitalistas que hicieron posible la perpetuación del dominio británico»[42]. De ese modo, la burguesía subsistió «en simbiosis con el latifundismo y en complicidad con muchas formas de opresión feudal» en vez de en tensión con ellas, como, según Guha, sucedió en Europa[43]. El resultado fue que un enfrentamiento con las clases tradicionales simplemente no estaba entre las opciones del movimiento nacionalista.

El fracaso en hegemonizar el movimiento nacionalista

La renuencia del capital indio a enfrentarse al régimen de los terratenientes puso serios límites a la capacidad de la burguesía para representar el interés común. Una decisiva manifestación de esta incapacidad fue su fracaso para poner bajo su liderazgo a las clases trabajadoras. Al negarse a romper con las elites agrarias tradicionales, no podía asumir siquiera las demandas más básicas del campesinado, tales como la reducción de las rentas[44]. En vez de movilizar al campesinado contra las clases terratenientes, la burguesía buscó el apoyo de estas últimas[45]. La clase trabajadora descubrió rápidamente que, puesto que el capital había puesto estrictos límites a su propia visión y ambición política, menos aún toleraría integrar los intereses de los trabajadores en su estrategia[46]. Como resultado,

> cuando al final de la Primera Guerra Mundial se les llamó para que se movilizaran en campañas iniciadas por la dirección nacionalista, ambos grupos [obreros y campesinos] ya habían desarrollado objetivos de clase que no po-

---

[42] *Ibid.*, p. 132.

[43] *Ibid.*

[44] «Pese a todas sus preocupaciones por implicar a los campesinos en la política nacionalista, [la burguesía] no pudo llegar a incluir en su programa la lucha contra las rentas». R. Guha, *Dominance without Hegemony,* cit., p. 132.

[45] Véase la mordaz crítica de Guha sobre la filosofía política de Mahatma Gandhi en este tema, que correctamente caracteriza como dedicada a preservar el régimen de los terratenientes (*ibid.*, pp. 35-39). De hecho, la actitud de Guha respecto a Gandhi, en todo su libro *Dominance without Hegemony,* es bastante radical.

[46] *Ibid.*, p. 133.

> dían ser asimilados por la burguesía en ningún programa apoyado exclusivamente en sus propias pretensiones[47].

Las consecuencias de este fracaso en incorporar los intereses de clase de los grupos subalternos se encuentran en el centro de argumento de Guha. La primera y más directa fue que la burguesía no pudo legitimar su pretensión de representar a «la nación». Aunque explícitamente no lo dice, Guha parece apoyarse aquí en una hipótesis alternativa: la prueba de un liderazgo genuino en un movimiento sería la ausencia de planteamientos que rivalizaran con dicho liderazgo[48]. Pero debido a que el Congreso Nacional Indio había sido incapaz de ganarse el consentimiento de las masas trabajadoras para su liderazgo, ese espacio pasó a disputarse por otras fuerzas políticas –socialistas, comunistas y otros grupos radicales, así como por otros partidos nacionalistas–. Este fue el destello de una hegemonía alternativa a la que Guha aludía en su ensayo en el número inaugural de *Subaltern Studies,* una hegemonía que, de haber tenido éxito, hubiera estado basada en las clases trabajadoras y sus aliados[49]. Desde luego estas fuerzas no eran capaces de desplazar al CNI del timón del movimiento, pero tampoco el CNI podía expulsarlas a ellas. Durante las últimas fases del movimiento fueron una fuerza visible y rival. Por lo tanto, mientras que los capitalistas europeos habían sido capaces de ganar una posición hegemónica sobre sus movimientos de masas, «en India siempre hubo otra voz, una voz subalterna que hablaba por una gran parte de la sociedad que no estaba representada por la burguesía»[50].

Al no conseguir asegurase el activo consentimiento a su liderazgo, la burguesía no tenía otra elección que mantener a raya a las clases trabajadoras recurriendo a la coerción. Utilizó formas tradicionales de autoridad, tanto mate-

---

[47] *Ibid.,* pp. 132, 133. Guha también apunta al frente comunal como otro fracaso de la burguesía. Esta nunca fue capaz de desplazar a la Liga Musulmana Panindia como representante de la población musulmana, ni tampoco de marginar al Hindu Mahasabha como la voz de los devotos hindúes (*ibid.,* pp. 131-133). Pero aunque Guha presta debida atención a este fenómeno, da prioridad al problema de clase: «gran parte de la especificidad de la política india de este periodo [las décadas de 1920 y 1930] se deriva precisamente del fracaso del nacionalismo para asimilar eficazmente los intereses de clase de los campesinos y obreros dentro de una hegemonía burguesa» (*ibid.,* p. 133).

[48] *Ibid.,* pp. 131-135.

[49] Véanse las anteriores páginas 57-58; véase asimismo R. Guha, «On some aspects of the historiography», cit., p. 7.

[50] R. Guha, *Dominance without Hegemony,* cit., p. 134.

riales como ideacionales, para mantener su posición al timón del movimiento. En vez de apelar a sus intereses comunes como un incentivo para la participación de las masas, se inclinó por amenazas sutiles o declaradas y por nociones tradicionales de deber, obligación y rango[51]. En la práctica, los medios utilizados por la burguesía india para ejercer el control, que Guha considera como paradigmáticos de un liderazgo no hegemónico, fueron de dos tipos: mecanismos para asegurar la conformidad, dentro de las filas del Partido del Congreso, de los cuadros o multitudes participantes en actos públicos, y medidas para asegurar una conformidad más amplia con iniciativas políticas como boicots y campañas políticas. La principal diferencia entre los dos era que los primeros se aplicaban a un abanico más reducido de grupos sociales, concretamente a aquellos que ya estaban dentro del CNI o en estrecho contacto con él, y los segundos se aplicaban a un conjunto más amplio de estratos, muchos de los cuales no tenían contacto directo con el CNI como órgano organizativo.

Guha considera que la utilización de medidas disciplinarias demuestra que el CNI había fracasado en alcanzar el genuino consentimiento de las masas y por eso no podía aparecer como la auténtica voz de las aspiraciones subalternas. Es significativo que no dice que fuera el *grado* de coerción, o el *tipo* de medidas disciplinarias que se utilizaron, lo que señaló el fracaso del consentimiento. Simplemente señala *el hecho* de que se utilizó la disciplina y después lo interpreta como una señal de que la burguesía y su órgano político habían fracasado para surgir como el auténtico representante de la nación. Es un argumento un tanto sorprendente. Sin duda, una organización que se apoya en la intimidación y el terror sobre su propia base no puede afirmar que representa a esa base. Pero Guha no proporciona ninguna clase de evidencia de que la situación hubiera alcanzado ese extremo en el Partido del Congreso, cosa que por supuesto no sucedió. Para persuadirnos de que las medidas coercitivas del CNI caían fuera del rango de medidas utilizadas por organizaciones que puedan considerarse «hegemónicas», haría falta alguna explicación: ¿cuál es el rango permisible de medidas disciplinarias para un liderazgo «hegemónico», y qué clase de medidas caen fuera de ese rango? Pero Guha no nos proporciona siquiera el más mínimo argumento en esa dirección. Se nos ofrecen únicamente dos elementos: el hecho de que se utilizó la coerción y la conclusión de que eso demuestra la falta de hegemonía.

---

[51] *Ibid.*, capítulo 2.

Ahora llegamos a la tercera dimensión del fracaso de la burguesía india. Este fracaso fue consecuencia de su falta de voluntad para enfrentarse al régimen de los terratenientes, de su compromiso con intereses feudales, de su negativa a reconocer los auténticos intereses de los trabajadores y campesinos y de su falta de confianza en su propia legitimidad política. En resumen, «la burguesía nativa, engendrada y nutrida por el propio colonialismo, adoptó un papel que se caracterizó por *su fracaso en emular el heroísmo de la burguesía europea* en su periodo de ascenso»[52]. De nuevo, la caracterización de Guha de los fracasos de la burguesía remite al lenguaje del liberalismo y la representación:

> El *liberalismo* que profesaba [la burguesía india] nunca fue lo suficientemente fuerte como para superar las limitaciones de las tibias iniciativas reformistas que surgieron de la administración colonial. Este *mediocre liberalismo,* una caricatura de la vigorosa cultura democrática de la época del ascenso de la burguesía en Occidente, funcionó durante el periodo colonial en una relación simbiótica con las fuerzas todavía activas y vigorosas de la cultura semifeudal de India[53].

El «mediocre liberalismo» que Guha contrasta con el «heroísmo de la burguesía europea», y especialmente con la «vigorosa cultura democrática» que ayudó a cultivar, fue la expresión directa de su negativa a elaborar un programa que incorporara los intereses de las clases subalternas. Reflejaba la incapacidad del capital, o su falta de voluntad, por asegurar el consentimiento a su liderazgo.

Finalmente, el tibio liberalismo del capital significó un fracaso para integrar la cultura subalterna en la suya propia. Sin tener ningún vínculo orgánico con las masas, recurriendo a alianzas con las clases tradicionales y movilizando los tradicionales tropos y formas de poder para mantener a raya a las masas durante el movimiento por la independencia, la burguesía sólo consiguió dar nueva vida a la autonomía de la cultura subalterna. En vez de incorporarla dentro de una visión del mundo inclusiva y expansiva, preservó sus

---

[52] *Ibid.*, p. 5 (cursiva añadida).

[53] *Ibid.* (cursiva añadida).

prácticas y lenguajes políticos tradicionales. La consecuencia fue el fenómeno que *Subaltern Studies* tomaba como la característica definitoria de la India poscolonial: la existencia y reproducción de un ámbito subalterno distintivo, de una cultura política separada que existe paralela a la moderna política burguesa, en contacto con ella pero que nunca ha sido absorbida por ella. Como Guha concluye, el fracaso de la burguesía para «hablar por la nación» durante su fase nacionalista continuó durante la era poscolonial:

> Ese fracaso se hace evidente en la dificultad que hasta ahora ha frustrado a la burguesía india en su esfuerzo por conseguir un papel hegemónico para sí misma, *incluso medio siglo después del nacimiento de un Estado-nación soberano*. La difícil situación continúa empeorando y todo apunta a que mantendrá a los estudiosos del Sur de Asia contemporánea ocupados durante años[54].

De ese modo, la expresión final de la fracasada revolución burguesa en India fue la incapacidad para construir una cultura política integrada, algo que hubiera sido posible si la clase capitalista hubiera reconocido los intereses reales de las clases trabajadoras. No lo hizo porque, cuando el capital se estableció en India –en sus formas europea e india–, abandonó sus tareas históricas. A cambio del poder, el capital renunció a su misión universalizadora.

2.6 Conclusión

En el núcleo mismo del proyecto subalternista, y de manera más general en el de la teoría poscolonial, se encuentra la afirmación de que hay una profunda línea divisoria que separa las naciones capitalistas europeas y el mundo poscolonial. La importancia de la obra de Ranajit Guha es que ofrece una sociología histórica que busca explicar cómo y por qué llegó a crearse esa línea divisoria. La fuerza de su argumento radica en que no se deriva de la clase de esencialismo que algunas veces se puede encontrar en la teoría poscolonial o en escritos de otros subalternistas. Guha, por el contrario, se apoya en un argumento histórico sobre las diferentes biografías del capital en las dos regiones. Para su explicación, resulta fundamental la afirmación de que el tipo de modernización que el capital produjo en Occidente no estaba en la

[54] *Ibid*, p. xiii.

agenda cuando viajó al mundo colonial; que, en las formaciones sociales coloniales, el capital renunció a su impulso universalizador.

Después de analizar con cierto detalle las concreciones de este argumento, ahora estamos en posición de hacer algunas observaciones sobre sus peculiaridades. La primera se refiere a lo que Guha quiere decir con universalización del capital. Recordemos que empieza situando el impulso universalizador en la lógica económica de la producción capitalista –en lo que denomina una «autoexpansión del capital» que empuja a este a «crear un mercado mundial [y] subyugar todos los modos de producción anteriores»[55]–. Pero aunque Guha basa la expansión del ámbito del capital en su lógica económica, esa fundamentación pronto queda relegada al fondo de su análisis y empieza a cobrar más relevancia la idea de que, a medida que se expande, el capital debe transformar la matriz política y cultural de las sociedades tradicionales. Realmente, para Guha, la verdadera prueba para saber si el capital se ha establecido en una zona –lo que él refiere como su universalización– es el grado en que reemplaza a la cultura local por «leyes, instituciones, valores y otros elementos de una cultura idónea para el dominio burgués»[56].

Aunque este cambio pueda parecer secundario, sus consecuencias son significativas. En la interpretación de Marx, la expansión de la esfera del capital no tiene ninguna implicación directa sobre la forma del dominio político. La propagación de sus características relaciones económicas es coherente con estructuras coercitivas del Estado; puede, incluso, demandarlas. Sin embargo, para Guha, ya que el impulso universalizador se identifica con la adquisición del consentimiento de los grupos subalternos, su marco teórico genera un evidente criterio cultural para medir el grado de universalización del capital: en la medida en que el capital fracasa en promover un sistema político liberal, fracasa en su misión universalizadora. Con admirable claridad, Guha reúne los tres fenómenos –universalización del capital, hegemonía burguesa y hegemonía en cuanto capacidad de representar la voluntad general– en un pasaje en el que denuncia la apologética liberal:

> En el discurso [liberal] no se reconoce que en realidad el proyecto universalista que hemos estado analizando se precipitó contra una barrera insuperable, el colonialismo. De ahí el intento, en los escritos coloniales, por hacer que

[55] *Ibid.*, p. 13.

[56] *Ibid.*, p. 14.

> el dominio del capital británico apareciera como un dominio basado en el consentimiento de la población sometida –*es decir,* como hegemónico– y en consecuencia construir, en los escritos nacionalistas, el dominio de la burguesía india como la consecuencia política de un consenso que representaba la voluntad del pueblo –*es decir,* como hegemónico a su vez[57].

La prueba del fracaso de la universalización del capital es que la burguesía fracasó en recabar el consentimiento de aquellos a los que estaba explotando o, incluso más, en que fue incapaz de representar «la voluntad del pueblo». Esto señala claramente que, para que el proyecto universalista se hubiera desarrollado con éxito, el capital necesitaba haber surgido como portavoz de la voluntad general. Los liberales no se equivocan al aceptar esto como criterio de la universalización, sino al afirmar que lo sucedido en India representa semejante proyecto.

Esto implica dos cosas. La primera es la indicación de que hay una clara correspondencia entre la dimensión económica de la expansión capitalista y la generación de un nuevo entorno político y cultural. Semejante afirmación puede no parecer polémica ya que parece natural asumir que un cambio drástico de las instituciones económicas suscita por lo menos algunos cambios en la cultura y política. Pero una cosa es sostener que los cambios económicos es probable que generen presiones para que se produzcan modificaciones en la política y la cultura, y otra bien distinta aducir determinados cambios culturales e institucionales *como prueba* de que la transformación económica está realmente teniendo lugar. Guha no sólo sostiene que la universalización del capital induce la aparición de nuevas formas culturales, sino que considera que la difusión de casos concretos de tales formas culturales es la prueba de toque para ver si el capital se ha universalizado o no. De ahí su insistencia en que, al fracasar en transformar la cultura subalterna, en romper su inflexibilidad e integrarla dentro de una cultura nacional, el capital abandonó su misión universalizadora. Nunca contempla la posibilidad de que la expansión de la lógica económica del capital simplemente no necesite de profundas transformaciones culturales. Tampoco que el capital pueda satisfacer sus necesidades básicas apoyándose en las mismas formas culturales que, a juicio de Guha, se oponen a él, las típicas formas culturales de economías políticas tradicionales impregnadas de caducas formas de

---

[57] *Ibid.*, pp. 19-20 (cursiva añadida).

jerarquía y subordinación social. Así que, aunque sin duda pueda haber cambios en la política y la cultura, no tienen por qué ser del tipo que Guha considera necesarios.

¿Y cómo son las instituciones a las que Guha señala como evidencia de la universalización del capital? No sólo insiste en que el capital debe revolucionar la cultura política, sino que también parece tener una idea muy clara de cuál debe ser el *contenido* de la nueva cultura. Una y otra vez, vincula la universalización del capital con el ascenso de las instituciones políticas y culturales *liberales*. La causa de que la burguesía colonial fracasara en su misión está en haber dado la espalda al liberalismo que profesaba en Occidente; si los grupos empresariales indios no tuvieron suficiente coraje se debió a su «mediocre liberalismo», a que era una «caricatura» del liberalismo de sus equivalentes occidentales. Si el capital fracasó en India en su misión transformadora se debió a que no reemplazó los rasgos políticos del orden tradicional por los de una moderna sociedad burguesa: el gobierno de la ley, la igualdad formal, la autodeterminación, etc. La abortada universalización del capital se deduce del hecho de que estos conceptos no llegaron a institucionalizarse dentro de una cultura política ampliada. Guha no contempla que el desplazamiento hacia unas estructuras sociales capitalistas realmente pueda encajar bastante bien con el estilo de la política tradicional. Si así fuera, la perpetuación de lo que él denomina las instituciones precapitalistas podría no constituir, después de todo, prueba alguna de una universalización abortada.

El razonamiento de Guha sobre la universalización del capital descansa en su entendimiento de la burguesía como actor histórico. Toma bastante literalmente las ideas de democracia *burguesa* y liberalismo *burgués;* estas formas políticas no surgen simplemente en la *era* capitalista sino que, para él, fueron deseadas *por* la burguesía, que luchó por ellas. Los capitalistas son, por lo menos en los casos clásicos, los portadores de estos ideales, y es la agencia de la burguesía la que los implanta en la cultura y la política. Como en el caso de la universalización del capital, Guha cambia el foco desde lo económico –el imperativo de la maximización del beneficio– como el *sine qua non* de los objetivos burgueses, a la búsqueda de unos determinados objetivos políticos y culturales. Para él, las revoluciones burguesas son significativas porque cristalizan lo que considera que son los logros reales de la burguesía como actor histórico: no simplemente el establecimiento de las relaciones económicas capitalistas, sino la universalización de sus compromisos políticos e ideológicos.

Resulta sorprendente que Guha no contemple la posibilidad de que la propagación de las formas culturales y políticas que asocia con las burguesías británica y francesa pueda haber surgido de otras fuentes; que, aunque tales formas puedan haber quedado establecidas en la *era* capitalista, no se hubieran producido por *designio* de los capitalistas. Y resulta sorprendente aunque sólo sea porque, cuando Guha publicó *Dominance without Hegemony,* había una considerable cantidad de bibliografía histórica que apuntaba precisamente en esa dirección.

Pasemos ahora a la evidencia histórica sobre el desarrollo de las denominadas revoluciones burguesas.

3

Dominio sin hegemonía: valoración del argumento

Como ya he señalado, el argumento de Ranajit Guha sobre los caminos hacia el poder de la burguesía en Europa, y después también en India, es uno de los pilares de la empresa subalternista. No puede considerarse simplemente como un componente específico de los primeros años de *Subaltern Studies,* como un residuo de la inmersión subalternista en el marxismo indio que se abandonara en el trabajo posterior. *Dominance without Hegemony* fue publicado en 1997, en la fase de madurez del proyecto subalternista, y sus argumentos estaban claramente dirigidos a desarrollar las condensadas declaraciones del volumen inaugural de la serie. Esencialmente, el libro es completamente fiel a las primeras proposiciones y por ello mantiene una sólida línea de continuidad con la trayectoria de *Subaltern Studies.* Además, en su trabajo posterior Guha no ha dicho nada que sugiera una desviación respecto a las conclusiones del libro. Finalmente, su apreciación de la «falla estructural» que separaba a la burguesía india de sus predecesoras modernas en Europa está avalada por otros destacados miembros del colectivo, especialmente por Dipesh Chakrabarty en su resumen de los compromisos teóricos de *Subaltern Studies*[1]. Después de haber elaborado con cierto detalle la estructura del argumento de Guha y las pruebas que maneja, ya podemos ofrecer una valoración.

---

[1] Chakrabarty también respalda el argumento en *Provincializing Europe* (Princeton, Princeton University Press, 2000 [ed. cast.: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica,* Barcelona, Tusquets, 2008]), donde constituye una premisa para algunas de sus propias conclusiones. Véase al respecto, más adelante, pp. 149-158 del capítulo 5.

En este capítulo examino las experiencias británica y francesa con mucha más profundidad que Guha. Su versión de la historia se encuentra en declaraciones muy comprimidas desperdigadas en tres ensayos y siempre presentadas en forma de una afirmación, nunca como argumento. Por el contrario, yo presto mucha atención a los dos casos. El nivel de detalle con que presento el tema puede sorprender al lector como algo incongruente, incluso excesivo, pero insisto en que está justificado. Como señalaba en el capítulo anterior, el argumento de Guha sobre la peculiaridad de la modernidad colonial se basa en una afirmación más profunda sobre la desviación de la revolución burguesa india –la lucha por la independencia del dominio británico– respecto a las clásicas experiencias de los primeros tiempos de la Europa moderna. Guha no basa sus argumentos simplemente en un relato descriptivo de cómo transformó el país el dominio colonial. En vez de ello, presenta un relato comparativo sobre cómo la experiencia india representaba una desviación respecto a otras experiencias, una desviación que la actual historiografía habría sido incapaz de reflejar porque incluye al subcontinente indio en la misma narrativa general que Europa. Al acentuar la especificidad de la experiencia colonial, el argumento de Guha es esencial e inevitablemente *contrastivo.*

Un buen indicio de dicha modalidad argumentativa es que se podrían aceptar las descripciones fácticas que Guha expone de la historia colonial de India, y de la naturaleza del movimiento por la independencia, a la vez que se rechaza su conclusión de que constituyeron una ruptura histórica respecto de la experiencia en Europa. Nuestro juicio sobre si el capital abandonó su misión universalizadora depende por completo de nuestro criterio sobre qué supone esa misión, y ese criterio solamente puede basarse en nuestro entendimiento de otros casos de referencia. La afirmación de que la burguesía renunció a su misión de transformar la sociedad no puede mantenerse *excepto* si se compara con otros casos. Sin un razonado entendimiento del relato que forma la comparación, todo lo que sabemos es que en India sucedió *algo:* que el Congreso Nacional Indio llegó al poder, que tenía una particular orientación respecto a las clases trabajadoras, que los empresarios tenían sus propias opiniones y ciertas prioridades. Pero, por lo que sabemos, estos hechos sobre India podrían ser la tónica general. Sería perfectamente posible que estuvieran en consonancia con otras experiencias de formación del Estado o de modernización política. Quizá la experiencia india sea simplemente otro ejemplo más de lo que es la modernización. Si tenemos que aceptar las conclusiones de Guha respecto a las peculiaridades del ascenso

de India a la modernidad, no podemos evitar prestar mayor atención a los casos que forman su punto de referencia: Inglaterra y Francia.

Sostengo que los argumentos que elabora Guha para comparar las revoluciones burguesas clásicas con la experiencia india son insostenibles. Los episodios que tiene en mente –las guerras civiles inglesas de 1640-1648 y la Revolución francesa de 1789– no estuvieron simplemente impulsados por las fuerzas que él piensa que estaban actuando, ni produjeron directamente las consecuencias que él les atribuye. *En última instancia,* ninguna de las dos revoluciones puede defenderse como una «revolución burguesa» *en el sentido en que Guha utiliza el término.* Las razones por las que no pueden describirse así son diferentes en cada caso y por ello deben abordarse por separado. Pero en ambos casos la conclusión del análisis es la misma.

Las consecuencias de esa conclusión son importantes, no sólo para el argumento de Guha sino para el veredicto más amplio que ofrece *Subaltern Studies* sobre la historia de India y más allá. Resulta que una vez que los dos casos europeos se describen adecuadamente, la experiencia india ya no aparece como una desviación de alguna norma canónica. De hecho, el camino de la burguesía al poder en el subcontinente indio resulta bastante consistente con la experiencia europea y se instala confortablemente en los surcos establecidos por ella. Si esto es así, queda desmantelado un soporte básico de la insistencia subalternista en el abismo –la «falla estructural»– que separa a Europa de la formación poscolonial. Lo que eso significa, y lo significativo que puede ser, se analiza en los capítulos que vienen a continuación.

3.1 La Revolución inglesa[2]

Los hechos básicos de la Revolución inglesa no se discuten. En 1640, Carlos I Estuardo convocó nuevamente el Parlamento tras haberlo disuelto once años antes. Lo hizo de mala gana, en gran medida para recabar fondos para

---

[2] Me refiero a los acontecimientos de 1640 como una revolución principalmente en deferencia al lenguaje preferido de Guha. A menudo se los denomina las «guerras civiles inglesas», que en muchos aspectos es un resumen más exacto del conflicto. Para una limitada defensa de su caracterización como una revolución, véase Barry Coward, «Preface», *The Stuart Age: England 1603-1714,* Nueva York, Longman, 2003, pp. xxix–xxxiii; una visión un tanto más escéptica se encuentra en Clive Holmes, *Why Was Charles I Executed?,* Londres, Hambledon Continuum, 2006, pp. 175-201.

repeler el avance de un ejército escocés. Durante gran parte de su reinado, Carlos había estado esforzándose por librarse de los controles del Parlamento sobre su poder. El objetivo era concentrar la iniciativa financiera y militar en manos de la monarquía, como estaban haciendo España y Francia al otro lado del Canal de la Mancha. El comienzo de un nuevo ciclo de conflictos interestatales en la década de 1620 había hecho que eso pareciera un imperativo para los Estuardo, que eran muy conscientes de que, a escala geopolítica, Inglaterra no estaba todavía a la altura de las potencias católicas del continente[3]. La perspectiva de seguir sus pasos en pos de una monarquía absolutista parecía necesaria si Inglaterra quería defenderse de rivales más poderosos. El problema era que cualquier intento de centralizar el poder llevaba a los Estuardo a tensiones con las clases terratenientes inglesas, que tenían que aceptar nuevos impuestos o un menor control sobre la política fiscal. Y los terratenientes tenían a su disposición una poderosa herramienta en la forma del Parlamento, una institución que estaba, en gran medida, bajo su control.

De manera que cuando Carlos I convocó al Parlamento en 1640, después de haberlo arrojado a la intemperie durante once años, su programa desató una tormenta de discusiones. El Parlamento deseaba reafirmar su autoridad en cuestiones de Estado en contra de lo que consideraba un rey codicioso e incipientemente autocrático, mientras que Carlos deseaba defender lo que consideraba que era su legítima autoridad como monarca. La intensidad del conflicto entre el Parlamento y el rey se fue agudizando en los meses posteriores hasta que, en el verano de 1642, estalló la guerra civil. En 1649, después de más de siete años de conflicto, el New Model Army bajo el mando de Oliver Cromwell obtuvo una decisiva victoria sobre las fuerzas realistas. En diciembre de 1648 entró triunfante en Londres, y el 30 de enero de 1649 Carlos I fue decapitado, la monarquía derrocada y se proclamó la república en Inglaterra.

Para aquellos que han interpretado estos acontecimientos como una revolución burguesa, los dos bandos de la guerra se han tomado como representantes de dos clases y dos sistemas económicos antagónicos. Las fuerzas parlamentarias, especialmente la Cámara de los Comunes, han sido consideradas

---

[3] Un análisis bastante esclarecedor sobre la conexión entre las guerras y la ruptura de los Estados en el siglo XVII se encuentra en Geoffrey Parker, «Crisis and Catastrophe: The Global Crisis of the Seventeenth Century Reconsidered», *American Historical Review* 113:4 (2008), pp. 1053-1079.

los agentes de la ascendente clase capitalista, mientras que el bando realista se ha visto como la recalcitrante nobleza feudal presidida por el mayor de todos los señores feudales: el rey[4]. La victoria del Parlamento y su New Model Army se presenta, de forma lógica, como el triunfo de la burguesía sobre un orden feudal decrépito. Esta es la interpretación en la que se basa Guha y que, al parecer, considera tan obvia que no se siente obligado a ofrecer ninguna evidencia en su apoyo. Lo cual no deja de resultar curioso porque, a finales de la década de 1980 –en los años en que estaba elaborando sus formulaciones iniciales en los ensayos, ya plenamente desarrollados, que comprenden *Dominance without Hegemony*–, esta interpretación de la Revolución inglesa se consideraba insostenible de forma prácticamente universal. Incluso Christopher Hill, quizá el más ilustre defensor de la perspectiva del «proyecto antifeudal burgués», había emprendido una retirada táctica[5]. El problema empieza con la afirmación de que la revolución fue impulsada por una clase capitalista para desmantelar una economía política feudal.

El problema del feudalismo

El defecto fundamental de la perspectiva que reproduce Guha es que, en 1640, no había ninguna división estructural en las clases terratenientes, con una *gentry* capitalista en ascenso, por un lado, y una nobleza feudal refractaria, por el otro. Realmente, en las primeras décadas del siglo XVII, el medio rural inglés había sido mayormente transformado de manera que, en todo el reino, las relaciones agrarias feudales eran cosa del pasado[6]. Los que se apropiaban

---

[4] Esta interpretación fue adelantada entre los marxistas por Christopher Hill, «The English Revolution», en *The English Revolution 1640: Three Essays,* Londres, Lawrence y Wishart, 1940, pp. 9-82 [ed. cast.: *La revolución inglesa. 1640,* Barcelona, Anagrama, 1977]. El ensayo de Hill fue la punta visible de un intenso debate subterráneo durante la década de 1940 entre historiadores vinculados al Partido Comunista de Gran Bretaña sobre el carácter de la Revolución inglesa. Las diversas posiciones han sido convenientemente recogidas en un volumen con una útil introducción del editor. Véase David Parker (ed.), *Ideology, Absolutism, and the English Revolution: Debates of the British Communist Historians, 1940-1956,* Londres, Lawrence y Wishart, 2008.

[5] Véase Christopher Hill, «Parliament and People», *Past & Present* 92 (agosto de 1981), pp. 100-124.

[6] Este argumento se inspira en la obra de Robert Brenner, especialmente en sus ensayos recogidos en T. H. Aston y C. H. E. Philpin (eds.), *The Brenner Debate: Agrarian Class Struc-*

de los excedentes agrarios estaban en general comprometidos con formas de producción dependientes del mercado, y los tributos feudales habían sido sustituidos por rentas o beneficios capitalistas. Por eso no cabe plantear que la revolución fuera antifeudal, ya que simplemente no había un feudalismo al que desplazar. El conflicto que se desató y creció hasta convertirse en una guerra civil en 1640 se produjo enteramente *dentro* de una clase de capitalistas agrarios. Los magnates rurales que organizaron el New Model Army de Cromwell, así como los que se alineaban en su contra en el bando realista, eran capitalistas. Sin duda había diferencias de tamaño y estatus, pero esas diferencias no se correspondían con modos divergentes de apropiación de los excedentes. La guerra no se libró para instalar un orden capitalista; más bien, fue librada para dirimir qué *clase* de orden capitalista debía tener Inglaterra.

La cuestión que llevó a gran parte de la burguesía agraria a enfrentarse a la monarquía de los Estuardo no fue la necesidad de transformar las relaciones económicas en el campo, sino el aparente giro de la monarquía hacia el absolutismo. Fue una lucha sobre el ordenamiento político. A lo largo del siglo XVI, la *gentry* rural se había asegurado el poder a nivel local; dominaba los juzgados de paz, los tribunales de condado, las instituciones religiosas, etc., igual que habían hecho las clases feudales en los tiempos medievales. Sin embargo, ahora estas instituciones se orientaron a la protección de los derechos absolutos de la propiedad de la tierra y, a través de eso, a la protección del dominio de la burguesía agraria. Los Tudor habían ayudado, tanto directa como indirectamente, a la estabilización del dominio de dicha *gentry* a nivel local. Aunque esto sirvió para respaldar un repunte gradual del crecimiento económico en el medio rural, que hizo posible que Inglaterra surgiera probablemente como la economía más dinámica de Europa a finales del siglo XVII, también generó un dilema estructural[7]. A diferencia de sus rivales en el

---

ture and Economic Development in Pre-Industrial Europe, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 [ed. cast.: *El debate Brenner: estructura de clase agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial,* Barcelona, Crítica, 1988]; y en su extenso estudio *Merchants and Revolution: Commercial Change, Political Conflict and London's Overseas Traders 1550-1653,* Princeton, Princeton University Press, 1993 [ed. cast.: *Mercaderes y revolución. Transformación comercial, conflicto político y mercaderes de ultramar londinenses, 1550-1653,* Madrid, Akal, 2011]. Mi comprensión, tanto del caso inglés como de la diferente experiencia francesa, está en deuda con el innovador estudio de Brenner.

[7] En el siglo XVII, Inglaterra estaba creciendo probablemente más deprisa que los Países Bajos, que habían sido la economía regional más dinámica en las décadas anteriores. Véanse

continente, la monarquía inglesa no había sido capaz de desarrollar su propia maquinaria para recaudar impuestos. En vez de ello, se apoyaba en las clases terratenientes locales para hacerlo y obtener sus ingresos fiscales[8]. Esto significaba que, a medida que se intensificaban las presiones de la guerra y los Estuardo se veían obligados a aumentar la presión fiscal en el campo, entraron en continuo conflicto con unas elites agrarias que lo consideraban una intromisión en su propio poder. Lo que les irritaba especialmente no era simplemente el nivel de los impuestos, sino el sentimiento de que el papel clave que tenían en la generación y distribución de las recaudaciones no iba acompañado de su correspondiente parcela de poder dentro del Estado. Las clases terratenientes percibían el empuje hacia el absolutismo como un ataque a su dominio[9].

Para la monarquía, la solución al problema era reducir su dependencia de la cooperación de nobles y terratenientes en todos los asuntos de Estado creando nuevos instrumentos fiscales y legislativos autónomos, centralizando el poder en la Corona y reduciendo el poder del Parlamento. Para los terratenientes, el imperativo era reafirmar su soberanía como amos de la nación política y defender el legítimo poder del Parlamento a fin de refrenar las ambiciones centralizadoras de la monarquía. Su reacción ante el impulso centralizador de ninguna manera suponía una ruptura revolucionaria o una transformación del sistema social. Realmente, la *gentry* entendía que su misión era *preservar* el orden político frente a las avariciosas manos de Carlos. Después de todo, ese sistema político y económico había servido bien a sus intereses: eran la única clase señorial en Europa que había adquirido plenos derechos de propiedad sobre la tierra; dominaban las instituciones jurídicas de condados y distritos; habían llevado a cabo la Reforma y conseguido la hegemonía

---

David Ormond, *The Rise of Commercial Empires: England and the Netherlands in the Age of Mercantilism, 1650-1770,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 9-27; E. A. Wrigley, «The Divergence of England: The Growth of the English Economy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries (The Prothero Lecture)», *Transactions of the Royal Historical Society,* 6.ª serie, vol. 10 (2000), pp. 117-141.

[8] Conrad Russell, *The Fall of the British Monarchies, 1637-1642,* Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 72-75; véase también, R. Brenner, *Merchants and Revolution,* cit., pp. 655, 668.

[9] La conexión entre la guerra continental y las tensiones nacionales se analiza adecuadamente en Jonathan Scott, *England's Troubles: Seventeenth-Century English Political Instability in European Context,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 27-31, 57-58, 141-142.

de la Iglesia local, y tenían una verdadera representación nacional. Mientras las instituciones a nivel nacional cumplieran con las condiciones básicas para la dominación de la clase señorial a nivel local, la posición de *gentry* rural sería inexpugnable en el futuro próximo[10]. Su objetivo era de hecho reformista: llevar al Estado de vuelta a las anteriores pautas de gobierno desmantelando los instrumentos que daban a Carlos I mayor poder sobre ella. Sin duda no se trataba de una cuestión trivial, suponía una confrontación directa con la Corona. Pero no algo que llevara a la *gentry* a desencadenar un asalto sobre el orden social, puesto que aquel era *su* orden social.

La coalición política

Si la caracterización que hace Guha del conflicto como antifeudal es engañosa, lo mismo sucede con su comprensión de la base política. En su relato, la burguesía inicia una confrontación con el Estado feudal construyendo una coalición con otras clases, incluyendo a campesinos y trabajadores urbanos, y estas clases aceptan su liderazgo. Guha considera que este consentimiento se basaba en la elaboración, por parte de la dirección parlamentaria, de un programa que representaba los auténticos intereses de las fuerzas populares. Los ejes centrales del programa eran el desmantelamiento de las restricciones económicas feudales y la ampliación de los derechos políticos de los estamentos inferiores. Guha atribuye a la burguesía el poner en marcha esas propuestas, y de ahí su crítica a una clase capitalista india que rechaza elaborar un programa similar. Pero, también aquí, su presentación se desvía mucho de los hechos.

Es cierto que la revolución desató una avalancha de iniciativas populares que ampliaron temporalmente el orden político. Sin embargo, eso no se debió al empeño burgués por improvisar una amplia coalición social. De hecho, en 1640 la intención de los líderes parlamentarios era mantener la coalición

---

[10] Brenner explica la cuestión muy bien: «Todo lo que era necesario para la plena realización de su potencial poder [de las clases terratenientes] era acabar con las limitaciones sobre estos mecanismos que habían establecido las dominantes jerarquías centralizadas de la Iglesia y el Estado. Una vez que se acabara con la intromisión [...] de la independiente administración monárquica y episcopal, o por lo menos se pusiera bajo control, las poderosas estructuras de gobierno de la aristocracia que habían crecido bajo ella podían funcionar sin trabas». Véase N. Brenner, *Merchants and Revolution,* cit., p. 320.

social tan limitada como fuera posible. Lo que querían era obligar a Carlos I a aceptar sus demandas de reforma parlamentaria y religiosa *sin* tener que movilizar a las fuerzas populares. Tenía que ser un pacto entre la elite. Dentro de la Cámara de los Comunes, el apoyo de la *gentry* a la reforma en 1640-1641 era generalizado y, teniendo en cuenta la desesperada situación de Carlos ante la invasión de las fuerzas escocesas, una oposición unida era bastante eficaz para presionar a favor de sus demandas. En el verano de 1641, la oposición parlamentaria había alcanzado la mayoría de sus objetivos políticos por medios legislativos. Todavía no se había desenvainado una espada. Por el contrario, el temprano y fácil éxito de la iniciativa parlamentaria era una clara muestra de que una revolución era innecesaria. Hay considerables evidencias de que el liderazgo parlamentario quería completar los cambios legislativos obteniendo, para John Pym y unos cuantos parlamentarios más, puestos en el Consejo Privado del rey Carlos, el órgano de consejeros que asesoraban al monarca sobre cuestiones políticas. Esto no era una revolución, era una reforma respaldada por un cambio de la elite en el poder.

El asunto quizá podía haber acabado aquí salvo por el hecho de que Carlos I daba todas las señales de que, aunque había aceptado las medidas antiabsolutistas como un recurso temporal, era probable que pretendiera reafirmar su poder una vez que el equilibrio se decantara a su favor. Que esto era un peligro cierto quedó claro en el otoño de 1641, cuando se acumularon pruebas de que estaba planeando un golpe militar contra la oposición parlamentaria. Las fuerzas parlamentarias dirigidas por Pym no tuvieron más elección que exigir mayores poderes, aunque sólo fuera para defenderse, y de ese modo, a finales de 1642, estaban reclamando un mayor control sobre el ejército así como nombramientos ministeriales. Además, y quizá lo más importante, la oposición empezó a responder a una creciente presión popular en Londres que se estaba movilizando para defender las medidas aprobadas durante la primera fase de la rebelión, y que presionaba también por un proceso de reformas más rápido y ambicioso; si era necesario, por la fuerza. Londres se convirtió rápidamente en el centro de un poderoso movimiento de masas que alentaba el espíritu y la fuerza de la oposición[11].

---

[11] La clásica historia moderna del movimiento de masas urbano es la de Brian Manning, *The English People and the English Revolution,* Londres, Heinemann, 1976. Otro relato que acentúa el papel de las clases populares en Londres lo ofrece Keith Lindley, *Popular Politics and Religion in Civil War London,* Aldershot, Scolar Press, 1997.

La entrada en escena de las multitudes londinenses cambió irreversiblemente el carácter del conflicto. Hasta entonces, Pym y sus colegas lo habían mantenido como un asunto entre la elite dirigido a cambiar el equilibrio entre el rey y el Parlamento, pero sin ninguna ambición más allá de eso. El advenimiento de las clases populares obligó a un cambio de toda la estructura de la rebelión, pero un cambio que tenía dos filos. Mientras envalentonaba a algunos líderes parlamentarios para llevar más lejos sus demandas, con la confianza reforzada por la adquisición de una nueva base de masas, el movimiento también tuvo el efecto de diluir el apoyo para la rebelión dentro de la clase dirigente. Mientras los «estratos bajos» habían sido mantenidos al margen del conflicto con el monarca, los parámetros de las negociaciones podían gestionarse con cuidado de manera que las reformas no fueran más allá del equilibrio entre dos segmentos diferentes de la clase dominante –la monarquía y las clases terratenientes–. Sin embargo, ahora las demandas que hacían las inflamadas multitudes iban más allá de los designios iniciales de los líderes[12]. Una victoria del Parlamento podía entrañar una profunda transformación de las jerarquías existentes, religiosa, política y social.

Para gran parte de los líderes parlamentarios, semejante resultado era inaceptable. Ahora tenían que sopesar qué opción era más detestable: la posibilidad de que Carlos I saliera ileso del conflicto, aunque quizá un poco más debilitado, o las probables pérdidas en el caso de que un movimiento de masas radical tomara el poder. Para la mayoría de los aristócratas del Parlamento, la primera posibilidad era claramente preferible a la segunda. Aunque un resucitado gobierno de los Estuardo fuera odioso, por lo menos defendería el dominio de la nobleza sobre la chusma. En consecuencia, en 1642 un amplio sector de la dirección parlamentaria desertó de la rebelión. No todos fueron a parar al bando realista; de hecho, cuando el conflicto se agudizó parece que la mayoría se decantó por una ansiosa neutralidad. Pero no hay ninguna duda de que un sustancioso número de ellos prefería unirse al campo realista contra el creciente poder de las fuerzas populares. Por ello, en el verano de 1642, cuando quedó claro que el monarca estaba reuniendo

---

[12] David Wootton ha sostenido que las muy formuladas presentaciones de las ideas radicales pueden remontarse a las primeras etapas del conflicto, por lo menos hasta el invierno de 1642-1643. Véase D. Wootton, «From Rebellion to Revolution: The Crisis of the Winter of 1642/43 and the Origins of the Civil War», *The English Historical Review* 105:416 (julio de 1990), pp. 654-669.

un ejército para marchar sobre Londres, 302 parlamentarios se mantuvieron en la oposición para preparar la defensa mientras que 236 abandonaron directamente la ciudad, la mayoría de ellos para unirse al rey[13]. Mientras que en los primeros meses del conflicto los miembros del Parlamento habían estado prácticamente unidos, ahora estaban divididos casi en dos mitades. Así, las multitudes de Londres salvaron a Pym y a sus colegas del golpe militar de Carlos I, pero al precio de empujar a otros parlamentarios a los brazos de la monarquía.

En cuanto a los que permanecieron comprometidos con la causa del Parlamento, su disposición para apoyarse en las fuerzas populares no significaba de ninguna manera que abrazaran sus demandas radicales. Realmente, incluso aunque su desprecio por los «estratos bajos» era menos intenso que el de los que se habían pasado al bando realista, los líderes de la oposición todavía consideraban al movimiento de masas como un mal necesario. La estrategia central de la *gentry* durante todo el conflicto fue luchar por la victoria al mismo tiempo que contenía la propagación del radicalismo. Estos líderes nunca habían querido una revolución, nunca habían aceptado el levantarse en armas contra la monarquía y ciertamente no pretendían desatar la furia de un radicalismo de masas. Lo que ellos habían querido era rechazar el camino hacia un Estado absolutista, y ese objetivo lo habían conseguido en 1641. Fue la obstinación del monarca la que les obligó a recurrir a las multitudes en busca de apoyo. Ahora la clave estaba en restaurar el equilibrio, adecuadamente modificado por la legislación antiabsolutista.

En la primera fase de la guerra, el camino preferido para lograr ese objetivo era alcanzar un acuerdo tan rápidamente como fuera posible con el depuesto monarca. Si aceptaba las medidas aprobadas por el Parlamento en los primeros meses del conflicto, su regreso al trono era la mejor manera de restaurar el orden. Durante meses, los líderes parlamentarios enviaron señales a las fuentes realistas buscando una tregua, pero Carlos I las soslayó por completo. Por ello, la guerra continuó hasta su espantoso final cuando Cromwell consiguió la victoria en el otoño de 1648. Mientras tanto, a medida que la oposición ganaba peso y las fuerzas radicales extendían su influencia, el apoyo de la *gentry* a la oposición fue debilitándose en la misma medida. Cuando Cromwell ordenó la decapitación de Carlos, el po-

---

[13] Lawrence Stone, *The Causes of the English Revolution 1529-1642*, Londres, Routledge, 1986, p. 141.

der parlamentario se apoyaba en un limitadísimo sector de la clase dominante inglesa[14].

La relación de los líderes de la burguesía con las clases trabajadoras fue por lo tanto bastante diferente a la presentación que hace Guha. Los líderes de la oposición nunca habían intentado encabezar una revolución; su objetivo era llegar a un pacto, en el seno de la elite, impulsado por la fuerza de un Parlamento unido y la desesperación de Carlos I. Lo que convirtió el conflicto en una guerra civil, y después en una potencial revolución, fue la combinación de la tozudez del monarca y la entrada en escena de las masas londinenses. Los líderes de la oposición aceptaron el apoyo del movimiento de masas, pero sólo de mala gana y al precio de la fuga de más y más sectores de la clase dominante al campo realista. No había ningún compromiso de elaborar un programa que respetara los auténticos intereses de las clases trabajadoras. Por el contrario, la energía de los líderes estaba dirigida a encontrar maneras de asegurar la victoria mientras se hacían las menores concesiones posibles a los estratos inferiores.

El acuerdo revolucionario

Guha atribuye la génesis del moderno liberalismo político a la lucha de la burguesía contra el dominio feudal, y busca la genealogía de esta cultura liberal en la incorporación de los intereses subalternos al programa político de la burguesía revolucionaria. Este es el «heroísmo» que atribuye al capital británico. A nivel formal, su conjetura es correcta: hubo una conexión entre la estrategia revolucionaria de las elites británicas y la clase de orden político que posteriormente construyeron. Pero el contenido es totalmente diferente de la interpretación que hace Guha. La continuidad entre las dos fases del ascenso al poder de dichas elites –la lucha revolucionaria y la construcción de un nuevo Estado– estuvo marcada por los esfuerzos de las clases terratenientes por *constreñir* todo lo posible el escenario político, de manera que los grupos subalternos quedaran al margen de la nación política emergente. Estos esfuerzos empezaron en el transcurso de las guerras civiles inglesas y se aceleraron después de la Restauración de 1660[15].

---

[14] B. Coward, *The Stuart Age: England 1603-1714*, cit., pp. 236-237.

[15] David Underdown, *A Freeborn People: Politics and the Nation in Seventeenth-Century England*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 120-125.

La guerra civil desató una explosión de energía popular que se expresó, por encima de todo, en un fenómeno relativamente nuevo para la cultura política británica: las decenas de miles de panfletos, peticiones, revistas y folletos que expresaban las aspiraciones de las clases populares[16]. Hasta cierto punto, las clases terratenientes y las elites aliadas con ellas compartían este nuevo discurso. En una lucha tan violenta en la que los dos bandos trataban de recabar el apoyo público para su posición, era necesario justificar las actuaciones propias, y ambos campos defendían que sus intereses coincidían con el interés público. En este espacio ampliado para la disputa ideológica, las elites no podían impedir la irrupción de demandas populares de derechos políticos. En ese contexto es donde salieran a la luz grupos como los *levellers* y los *diggers,* considerados por muchos estudiosos como los primeros defensores de una ideología política igualitaria[17]. Las ideas radicales se propagaron con rapidez, especialmente en las ciudades, pero su base más sólida estaba probablemente en el ejército.

La influencia de las ideas radicales –entendidas como la reivindicación de un liberalismo político y religioso– se veía dificultada por dos debilidades principales. La primera era que su aceptación era limitada. Sin duda encontraron una significativa base de masas en Londres y otros centros urbanos, pero fuera de las ciudades no tuvieron en ningún sitio el mismo grado de apoyo popular[18]. Eso hizo que el equilibrio político en Inglaterra fuera bastante diferente del que se alcanzó en Francia en el momento de su propia

---

[16] Véanse David Zaret, *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-modern England,* Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 217-264; Mark Knights, *Representation and Misrepresentation in Later Stuart Britain: Partisanship and Political Culture,* Oxford, Oxford University Press, 2005. El libro de Knights es interesante porque dedica más espacio al auge de la cultura impresa en el periodo de los Estuardo y después.

[17] Una clásica presentación de los *levellers* como precursores del socialismo moderno se encuentra en H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution,* editado por Christopher Hill, Nottingham, Spokesman, 1976. Un análisis esclarecedor del contenido de la ideología leveller y de su contexto social se encuentra en David Wootton, «Leveller Democracy and the Puritan Revolution», en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 412-442; una buena recolección reciente es la de Michael Mendle (ed.), *The Putney Debates of 1647,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[18] Phil Withington, *The Politics of Commonwealth: Citizens and Freemen in Early Modern England,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

revolución, cuando los campesinos constituyeron una auténtica fuerza para un cambio radical.

La segunda debilidad fue que, siendo la punta de lanza del movimiento popular por la inclusión, la propagación de las ideas radicales galvanizó todavía más la idea de las clases terratenientes de que la mejor forma de actuar era restaurar el orden tan pronto como fuera posible. Durante el transcurso de las guerras civiles inglesas, el dominio de las instituciones locales por parte de la *gentry* se había puesto en cuestión –aunque de ninguna manera eclipsado– con la entrada de nuevos grupos en posiciones de autoridad[19]. Esto era un golpe directo al mismo orden que la *gentry* había buscado proteger de las injerencias de Carlos I y por el que había iniciado su lucha. El crecimiento del radicalismo amenazaba no sólo con naturalizar ideológicamente tales desarrollos, sino con empoderar más a nuevos rivales. La solución que buscaron institucionalizar las fuerzas parlamentarias fue un nuevo orden político que restaurara las viejas jerarquías sociales pero dejando fuera el impulso absolutista; una solución que estaba muy en consonancia con lo que habían conseguido en 1641, antes de que Carlos I empezara a acumular sus fuerzas. Después de la decapitación de Carlos, el apoyo de las clases terratenientes a Cromwell descansaba en su confianza de que él extirparía las ideas radicales pero respetando, asimismo, sus propios compromisos antiabsolutistas[20]. Sería un error subestimar la importancia de lo primero, la necesidad de arrancar de raíz las demandas a favor de la inclusión política de los grupos subalternos. Importaba tanto que la *gentry* se mostró dispuesta a revivir el régimen monárquico apenas un año después de la muerte de Cromwell, cuando los Estuardo fueron restaurados en el trono en la persona de Carlos II[21]. Claramente, en

---

19 Esto está excelentemente analizado en David Underdown, *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603-1660,* Londres, Oxford University Press, 1985.

20 Barry Coward, «The Experience of the Gentry, 1640-1660», en R. C. Richardson (ed.), *Town and Countryside in the English Revolution,* Mánchester, Manchester University Press, 1992, pp. 198-223; Steve Hindle, «The Growth of Social Stability in Restoration England», *The European Legacy* 5:4 (2000), pp. 563-576, especialmente las pp. 570, 572.

21 Desde luego, la restauración no dio a Carlos II carta blanca para continuar centralizando el poder. El acuerdo fue que respetaría la legislación aprobada en 1640-1641. De hecho lo hizo, con la salvedad de todo lo que se había aprobado después de esa fecha. Cuando fue devuelto al trono, una de sus primeras disposiciones fue declarar que todas las leyes promulgadas durante las dos décadas del Parlamento Largo, y que no tenían la aprobación de la Corona, eran nulas y sin valor –es decir, todas las leyes aprobadas después de 1641–. Esto

1660 la clase gobernante consideraba la necesidad de hacer retroceder a las fuerzas populares –de hacer retroceder los avances liberales– como su problema más acuciante.

Debemos tener claro qué estaba pasando. Las guerras civiles habían generado en Inglaterra un nuevo concepto de legitimidad política. Mientras que en la doctrina política medieval la soberanía descansaba en la monarquía, ahora se consideraba que residía en la nación. Esto era un cambio que marcaba época en el entendimiento de la comunidad política. Pero mientras la legitimidad se trasladaba ahora a la nación, los grupos o clases que *constituían* la nación todavía no se habían asentado. La estrategia de la *gentry* en 1649 fue asegurar que las clases populares quedaran fuera del nuevo concepto de nación. Como ha resumido David Loades,

> el amargo conflicto ideológico de la década de 1640 produjo una reacción que duró muchos años y que no se repitió en la siguiente crisis de 1688-1689. Al mismo tiempo, la aristocracia había recibido una dura lección. Un escritor realista declaraba en 1649 que «la posteridad dirá que derrocamos al rey para someternos a la tiranía de la chusma». Gracias a Cromwell eso no había pasado, pero había estado lo suficientemente cerca como para constituir una inequívoca advertencia de los peligros que podían llegar si se recurría a los «estratos bajos» para solucionar disputas dentro de la clase dirigente. La experiencia nunca se olvidaría y no se repetiría en el país hasta las vísperas del presente siglo [es decir, del siglo XX][22].

La rebelión nunca había pretendido que el poder recayera fuera de los miembros de la clase dominante; había llegado el momento de poner a la chusma de nuevo en su sitio, y las clases terratenientes tuvieron considerable éxito en su esfuerzo por restaurar el orden. Durante un breve periodo, desde 1689 a la primera década del siguiente siglo, se produjo una ampliación del

---

consolidó efectivamente la primera legislación antiabsolutista y anuló todo lo que vino después, durante las fases más radicales de las guerras civiles. De ese modo, la Restauración fue el regreso a 1641, no a 1639. Véase B. Coward, *The Stuart Age: England 1603-1714,* cit., p. 290, y John Miller, «Politics in Restoration Britain», en Barry Coward (ed.), *A Companion to Stuart Britain,* Londres, Blackwell, 2003, p. 410.

[22] David M. Loades, *Politics and Nation: England 1450-1660,* Londres, Basil Blackwell, 1999, p. 392.

espacio político ya que aumentó tanto el electorado como la frecuencia de las elecciones, pero esta apertura duró poco[23]. La entronización de Jorge III en 1714 inauguró un largo y sofocante proceso de constricción política. En esencia, la Corona forjó un *modus vivendi* con la aristocracia burguesa permitiéndola consolidar su poder a nivel local a cambio de su apoyo para reformas financieras y administrativas de largo alcance[24]. Estas reformas fueron las que permitieron la construcción del Estado fiscal-militar inglés que, a mediados de siglo, se convirtió en el aparato militar más temible del mundo occidental. Sin embargo, el otro aspecto de este proceso de construcción del Estado fue la privación de derechos a largo plazo a los estratos inferiores. Como señala David Underdown, la restauración desató la continua *constricción* de la nación política y no, como Guha sugiere, su expansión[25].

La muestra más flagrante de la naturaleza oligárquica del régimen estaba en su estrecha base electoral. En el momento de la ascensión al trono de Jorge III, las clases terratenientes habían comenzado una lenta estrangulación de la escena política, poniendo continuos obstáculos a la participación de las clases inferiores. Durante el siglo XVIII, la naciente y cada vez más vital escena política cayó bajo la asfixiante mordaza de la oligarquía *whig*, para después atravesar décadas de hegemonía *tory*. La expansión de este ámbito de la política no se volvió a repetir hasta la Ley de Reforma de 1832, y es aleccionador ver que, cuando se aprobó, el sufragio en Inglaterra era menor y más limitado de lo que había sido en 1630[26]. Pero la exclusión de las clases populares llegó más allá del escenario electoral. Toda la estructura del sistema político era punitiva. Los sindicatos no obtuvieron protección legal hasta 1871; el trabajo

---

[23] W. A. Speck, *Stability and Strife: England, 1714-1760*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, pp. 16, 21. J. H. Plumb muestra que esta vitalidad política empezó antes y ya era visible en la década de 1630; véase J. H. Plumb, «The Electorate in England from 1600 to 1775», *Past and Present* 45 (noviembre de 1969), pp. 90-116. El argumento de Plumb lo refuerza Derek Hirst en *The Representative of the People? Voters and Voting in England under the Early Stuarts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

[24] J. H. Plumb, *The Growth of Social Stability in England, 1675-1725*, Boston, Houghton Mifflin, 1965. Véase también un análisis más reciente en Richard Price, *British Society 1680-1880: Dynamism, Containment, and Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 234-244.

[25] D. Underdown, *A Freeborn People: Politics and the Nation in Seventeenth-Century England*, cit., pp. 112-125.

[26] J. H. Plumb, «Electorate in England», cit., p. 111.

forzoso *(indentured labour)* fue una práctica común hasta finales del siglo XIX (como muestro en el capítulo 5); el sistema judicial imponía penas draconianas, incluso la pena capital, por pequeños robos[27]. La promesa radical de 1640, representada por las demandas de grupos como los *levellers* y los cuáqueros quedó enterrada en la década de 1720, reapareciendo periódicamente en estallidos de militancia. Las ideas radicales se exportaron al continente europeo y echaron raíces en Francia y otros lugares; pero en Inglaterra, el lugar donde habían surgido, apenas penetraron en el ámbito institucional[28]. El resultado político de las guerras civiles inglesas fue una duradera oligarquía burguesa, no una nueva nación política en expansión.

Podemos concluir con seguridad que la Revolución inglesa no se parece sustancialmente a la descripción que Guha hace de ella en ninguna de las tres dimensiones que cita como pruebas del «heroísmo» de la burguesía: sus supuestos objetivos antifeudales y antiterratenientes, su creación de una coalición inclusiva y hegemónica construida para reconocer y reflejar las aspiraciones subalternas, y su creación de un orden social liberal después de obtener el poder del Estado. En cada uno de estos ámbitos, como hemos visto, la práctica real de la burguesía inglesa choca con el retrato que hace Guha. No era antifeudal porque quedaba poco de la estructura agraria feudal; se mostraba indiferente o despectiva ante los intereses subalternos, incorporándolos solamente cuando era absolutamente inevitable, y su estrategia política, durante y después de la campaña militar, fue excluir de la política a los estamentos inferiores. Estos hechos son bien conocidos. Lo que es notable es que Guha parezca ignorarlos, y todavía más notable resulta que los errores en los que incurre no fueran señalados por el gremio de los historiadores.

---

[27] La bibliografía sobre la cultura penal de Inglaterra en el siglo XVIII es enorme. Un excelente ejemplo es Peter Linebaugh, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century,* Londres, Verso, 2006. Linebaugh prosigue el programa de su mentor E. P. Thompson, quien, junto a sus estudiantes, produjo una colección de importantes trabajos sobre el tema. Parte de este trabajo en colaboración fue presentado en E. P. Thompson *et al., Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England,* Nueva York, Pantheon, 1976.

[28] La exportación de ideas radicales republicanas a Francia, y al continente de manera más general, la describe Jonathan I. Israel en su monumental estudio de la Ilustración. Véase J. I. Israel, *Enlightenment Contested,* Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 326-371.

3.2 La Revolución francesa

Guha parece pisar un terreno más firme en su caracterización de la Revolución francesa. Durante la mayor parte del siglo XX, los acontecimientos de 1789 fueron considerados paradigmáticos de la toma del poder por parte de la burguesía revolucionaria. Si ha habido alguna revolución antifeudal, consagrada al liberalismo –¿no estuvo acaso inspirada por las ideas de la Ilustración?– y paradigmáticamente moderna en su discurso político, sin duda ha sido la Revolución francesa. Pero la realidad es que tampoco aquí se ha mostrado amable la historiografía con la interpretación que hace Guha. Sin duda, la revolución puso fin a siglos de dominio señorial en la economía agraria y, en ese sentido, sí fue genuinamente antifeudal. También es cierto que abrió el espacio para la discusión política, en la dirección del liberalismo, en mayor grado que cualquier revolución anterior. En estos aspectos, la Revolución francesa fue decididamente un acontecimiento que marcó una época. Pero aunque estas características hacen que sea indiscutiblemente significativa, una inspección más detallada revela pocas cosas que confirmen las proposiciones específicas de Guha respecto a su significado; concretamente, que fue dirigida por una clase capitalista en ascenso, que esta clase inició el conflicto para instalar un orden económico y político liberal, y que lo hizo atrayendo a trabajadores y campesinos a su programa.

La Revolución y la burguesía

La Revolución inglesa no podía ser antifeudal porque se produjo después de que la transición al capitalismo hubiera finalizado. En Francia, el capitalismo apenas había empezado a brotar en 1789. Por ello, había grandes posibilidades de que la revolución fuera antifeudal y, de hecho, esta fue una de sus características definitorias. El problema es que estuvo dirigida por actores que en ningún sentido podrían ser descritos como capitalistas.

En algunos aspectos, el contexto de la Revolución francesa evoca notablemente la experiencia inglesa de un siglo antes. Igual que sucedió con los Estuardo, la gobernante dinastía borbónica se encontró con un catastrófico desequilibrio entre las exigencias militares y geopolíticas del Estado y los ingresos disponibles para financiarlas. En el transcurso del siglo XVIII, Francia había quedado atrapada en un conflicto casi perpetuo con Inglaterra, y su

último episodio –la Guerra de los Siete Años– había acabado con una humillante derrota. La raíz de la debilidad fiscal estaba en que, a diferencia de la dinámica agricultura inglesa, la economía agraria francesa permanecía prisionera de unas relaciones de propiedad precapitalistas. Una agricultura atrasada producía evidentemente una base recaudatoria que crecía lentamente, una situación agravada por el hecho de que la nobleza francesa estaba mayoritariamente exenta de pagar impuestos. Durante siglos, la única manera que había tenido el Estado francés para ampliar su influencia había sido recurrir a acuerdos con poderosos terratenientes regionales, otorgándoles cargos estatales y exenciones de impuestos a cambio de su apoyo político. En consecuencia, el flujo de ingresos procedente de lo que ya era una baja base recaudatoria se redujo todavía más, ya que los fondos que podían haber afluido al erario público iban a parar a los cofres de la nobleza. A finales del siglo, lo que había empezado como un recurso de conveniencia se había convertido en una maldición. La panoplia de exenciones e incentivos habían encerrado al Estado en una perpetua crisis presupuestaria[29].

Enfrentada a una Hacienda al borde del colapso, la corona no tenía más elección que presionar para obtener más ingresos. La alternativa más viable era reconsiderar la miríada de privilegios y exenciones fiscales que se habían otorgado durante siglos a la nobleza. Pero los potentados con tierras difícilmente iban a renunciar a sus prerrogativas sin oponer resistencia. Al encontrarse con una grave crisis de gobernanza, Luis XVI acordó convocar los Estados Generales, una asamblea nacional que reunía a representantes de los tres estados –la nobleza, el clero y el llamado Tercer Estado (el 97 por 100 de la población, que no pertenecía a ninguno de los otros dos)–. Los mil doscientos delegados fueron elegidos mediante un proceso electoral de alcance nacional y se reunieron en Versalles en mayo de 1789. A los pocos días ya estaba claro que no habría una salida fácil de la crisis. Los delegados se encontraban en total desacuerdo[30].

---

[29] Para una perspectiva reciente, que también compara la economía política francesa con la de los primeros tiempos de la Inglaterra moderna, véase David Parker, *Class and State in Ancien Régime France: The Road to Modernity?,* Londres, Routledge, 1996. La fuente convencional en inglés sobre la crisis fiscal es F. Bosher, *French Finances 1770-1795: From Business to Bureaucracy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

[30] Hay innumerables relatos de estas primeras semanas de la convención, pero un relato especialmente bueno –en parte debido a su brevedad– es el de Peter McPhee, *The French Revolution, 1789-1799,* Oxford, Oxford University Press, 2002 [ed. cast.: *La Revolución Francesa, 1789-1799. Una nueva historia,* Barcelona, Crítica, 2003; reed. en Austral, 2013].

La causa del punto muerto al que se llegó era una divergencia de objetivos. Sobre algunos puntos básicos respecto a la dirección deseada de la reforma, las opiniones coincidían. Prácticamente todos los delegados estaban de acuerdo en la necesidad de reducir la arbitraria utilización del poder por parte de la monarquía, es decir, que el absolutismo borbónico necesitaba ser desmantelado. Pero más allá de eso, la visión del nuevo orden era motivo de desacuerdo. Para la nobleza, el objetivo era reducir los poderes de la Corona al tiempo que la aristocracia retenía el mayor número posible de sus privilegios; el nuevo régimen que postulaban era una monarquía constitucional, pero orientada a la conservación del poder y dominio de la nobleza. Para los representantes del Tercer Estado, la reforma no tendría sentido si los privilegios de los nobles permanecían intactos. Luis XVI ciertamente tenía que aceptar una disminución de sus poderes, pero eso serviría de poco si no iba acompañado de más oportunidades para el avance social y profesional de grupos adinerados ajenos a la nobleza, es decir, del estrato representado en la convención bajo la rúbrica de Tercer Estado[31]. Así que, aunque estos últimos acudieron al llamamiento de la nobleza para recortar el poder arbitrario del monarca, también levantaron la voz pidiendo igualdad ante la ley y el fin de los privilegios de la nobleza, enfrentándose así a la mayoría de los delegados nobiliarios.

Lo que había empezado como un llamamiento para discutir la viabilidad de una reforma fiscal se convirtió rápidamente en una campaña para desmantelar el Estado absolutista. Sin embargo, es importante recalcar que prácticamente ninguno de los delegados interpretaba este objetivo como un llamamiento a la revolución. Sin duda había un compromiso con el cambio político, pero incluso los delegados más radicales no imaginaban otra cosa que transformar Francia en una monarquía constitucional[32]. Por su parte, los delegados burgueses del Tercer Estado tampoco mostraban ningún compromiso *ex ante* con la soberanía popular[33]. De manera muy similar al caso inglés, el horizonte incluso de los elementos más rebeldes de la coalición por la reforma

---

[31] Los divergentes objetivos de la nobleza y del Tercer Estado están bien recogidos por William Doyle, *Origins of the French Revolution,* Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 101-111.

[32] El estudio más extenso sobre los delegados de los Estados Generales es el de Timothy Tackett, *Becoming a Revolutionary: The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture, 1789-1790,* Princeton, Princeton University Press, 1996.

[33] *Ibid.*, pp. 104-105.

estaba restringido a aumentar su propio poder. Eso suponía disminuir el uso arbitrario del poder por parte del Estado y una ampliación del espacio político para cualquier grupo de la elite que el delegado pudiera representar. Para el Tercer Estado, la reforma significaba aumentar su alcance político y social, pero sin ningún compromiso de lograr mayores derechos para los grupos subalternos. Realmente, en el famoso opúsculo del abate Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?,* había un rechazo explícito de los derechos políticos de las personas que carecieran de propiedades[34]. En 1789 nadie llegó a Versalles llevando un programa para una revolución burguesa.

Si el Tercer Estado no era revolucionario tampoco era capitalista, y a la hora de valorar el argumento de Guha quizá sea eso la cuestión básica. La abrumadora mayoría de los representantes del Tercer Estado, de los que surgirían los líderes de la Revolución francesa, no tenían nada que ver con la producción capitalista. Había 610 representantes del Tercer Estado y, de ellos, solamente noventa tenía alguna relación con el comercio. Incluso de estos últimos, la mayor parte eran pequeños burgueses –tenderos, mercaderes, etcétera–. Solamente unos diez de ellos estaban relacionados con la producción industrial, pero sobre todo en sectores tradicionales fuertemente protegidos. Incluso más conflictivo con el argumento de Guha es que aquellos que más tarde surgirían como la facción jacobina estaban entre los delegados más pobres, más cerca del mundo plebeyo de las masas parisinas que del brillo de las clases acomodadas. La gran mayoría de los delegados que llegaron representando al Tercer Estado era gente a la que hoy día se la llamaría la clase media asalariada. De hecho, de los 610 delegados, alrededor de quinientos estaban relacionados con el derecho como profesión[35]. Si el origen social de los delegados en Versalles es relevante para la caracterización de la coalición revolucionaria –y seguramente debe serlo–, entonces hay poco que justifique etiquetarla como «burguesa» en el sentido moderno de la palabra.

La falta de una correspondencia entre la utilización de la palabra y su significado actual también era cierta en la sociedad en general. Los delegados del Tercer Estado a menudo eran calificados de «burgueses» solamente porque sus ocupaciones se asimilaban con esa categoría. Pero, en la historiografía del antiguo régimen, está claro que «burgués» era un término nebuloso que se

---

[34] Véase el análisis de William H. Sewell, Jr., *A Rhetoric of Bourgeois Revolution: The Abbé Sieyès and «What Is the Third Estate»?,* Durham, Duke University Press, 1994, pp. 19-47.

[35] *Ibid.,* pp. 145-194.

refería no a los capitalistas *per se,* sino a un ramillete de ocupaciones que solamente tenían en común lo que no eran: ni campesinos ni obreros. Estas gentes pertenecían a estratos adinerados al margen de la nobleza[36]. Podían ser industriales, mercaderes, tenderos o profesionales urbanos. De hecho, en la Francia del XVIII, el típico burgués pertenecía a esa última categoría, simplemente por su creciente importancia en la economía política. Por ello, no sorprende que, en las historias contemporáneas de la Revolución francesa, se hablara a menudo de los líderes llamándolos «burgueses», ya que los estratos a los que pertenecían estaban habitualmente incluidos dentro de esa categoría[37].

Habida cuenta de la tarea de este libro, los orígenes en la clase media de los líderes franceses no es una cuestión sin importancia. Guha critica duramente a la burguesía india por no estar a la altura de la audacia y ardor revolucionario de los líderes «burgueses» de la Revolución francesa. Sin embargo, la contrapartida india a los jacobinos, o a los delegados del Tercer Estado de manera más general, no son los Birla o los Tata[38]. Más bien son los elementos de clase media de la dirección del Partido del Congreso. No es una pequeña e injustificada crítica semántica decir que los predecesores franceses de los Birla simplemente no existían en el siglo XVIII. Al comparar los dos grupos –la «burguesía» francesa y la burguesía india–, estamos en realidad mirando a estratos de dos conjuntos muy diferentes de relaciones sociales. La burguesía india era una clase que obtenía sus ingresos y riqueza disponiendo del trabajo de otros; los grupos franceses o bien eran empleados o bien productores independientes. En el marco marxista que utiliza Guha, un grupo (el indio) es una clase explotadora mientras que el otro (el francés) no lo es. Por ello

---

[36] La bibliografía sobre este asunto es enorme. Una sucinta perspectiva y guía bibliográfica se encuentra en T. C. W. Blanning, *The French Revolution: Aristocrats versus Bourgeois?,* New Jersey, Humanities Press, 1987. Un resumen más reciente está en Sarah Maza, *The Myth of the French Bourgeoisie: An Essay on the Social Imaginary, 1750-1850,* Cambridge, Harvard University Press, 2003.

[37] Quizá el análisis teórico más cuidadoso sobre esta cuestión sea el que hacen Ellen Meiksins Wood y sus discípulos. La exposición más elaborada de Wood se encuentra en *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States,* Londres, Verso, 1996 [ed. cast.: *La prístina cultura del capitalismo. Un ensayo histórico sobre el Antiguo Régimen y el Estado moderno,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2018]. Véanse también dos libros excelentes de sus discípulos: George Comninel, *Rethinking the French Revolution,* Londres, Verso, 1987, y Colin Mooers, *The Making of Bourgeois Europe,* Londres, Verso, 1990.

[38] Los Birla y los Tata son dos familias conectadas con la historia industrial y social de la India *[N. del T.].*

sería bastante asombroso que los capitalistas indios resultaran ser tan revolucionarios como los juristas franceses.

Aunque el Tercer Estado no era en sí mismo una clase dominante, en las primeras semanas de la convención no mostró ningún interés por derrocar a la monarquía, mucho menos por desatar una revolución social. Como se ha señalado antes, sus objetivos básicos eran convertir la monarquía absolutista en una monarquía constitucional y reducir drásticamente o incluso abolir los privilegios otorgados a la nobleza. Su objetivo principal era aumentar el espacio político y social para su propio desarrollo. En las semanas iniciales de la convención en el verano de 1789, parecía que estos objetivos se habían alcanzado. En junio, el Tercer Estado asumió el liderazgo de los Estados Generales representados en Versalles declarando la formación de una Asamblea Nacional. Rápidamente se unió el clero y diversos delegados de la nobleza. La recién formada asamblea rápidamente declaró que era ella –y no Luis XVI– la que representaba más directamente a la nación francesa y que no podía ser disuelta sin el consentimiento de la nación. De esta manera anunciaba la muerte de la monarquía absolutista. Una vez que un segmento significativo de la nobleza se incorporó a la Asamblea Nacional, el monarca no tenía otra elección que admitir la derrota. A finales de junio aceptó reconocer a la Asamblea, eliminar unos impuestos impopulares y consultar con los Estados Generales sobre futuros impuestos; también prometió libertad de prensa y los derechos individuales[39]. Los delegados habían alcanzado su objetivo. El absolutismo estaba muerto.

Sin embargo es importante tener claro lo que *no* cambió en junio de 1789. Luis XVI había conservado expresamente los derechos señoriales, de manera que el feudalismo no había sido abolido; las libertades básicas habían sido prometidas pero no se habían concretado; más directamente, no había habido ninguna ampliación del derecho de voto para campesinos y trabajadores. El Tercer Estado tampoco había exigido la abolición del feudalismo ni la ampliación de los derechos democráticos a las clases subalternas. Lo que sí había exigido, y había obtenido, eran mayores derechos para *sí mismo*. Por ello, lo que habían alcanzado era un pacto entre la elite similar al que había

---

[39] Resulta significativo que aunque Luis XVI exhortó a los nobles a que reconsideraran sus privilegios fiscales, no llegó a abolirlos. Eso fue parte de su estrategia de utilizar a la nobleza en contra del Tercer Estado. Véase William Doyle, *The Oxford History of the French Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 106.

forjado la *gentry* inglesa en el invierno de 1640-1641. Y realmente a eso era a lo que aspiraba la gran mayoría de los delegados de la Asamblea Nacional. No hubo ningún llamamiento para ir más allá.

La coalición política

Lo que hizo que los acontecimientos en Francia dejaran de ser un simple pacto entre la elite para convertirse en una verdadera revolución fue, como en Inglaterra, la combinación de un monarca obstinado y la intervención de las clases populares. No se trató, como Guha pretende, de que las elites se dirigieran a los trabajadores y los instaran a participar en una movilización social. En otras palabras, no se trató de que fueran parte de una estrategia de la elite hegemónica, como diría Guha. Más bien, las clases subalternas *impusieron* sus preocupaciones sobre el proyecto de la elite –un proyecto que se había basado principalmente en la exclusión de esos intereses–. Además, los representantes del Tercer Estado solamente accedieron de mala gana a las demandas de inclusión y revocaron parte de la legislación cuando las amenazas desde abajo se calmaron.

A finales de junio de 1789, Luis XVI accedió a reconocer la Asamblea Nacional y una serie de libertades civiles. Sin embargo, a los pocos días empezaron a llegar noticias de que el monarca estaba acumulando tropas a las afueras de París y Versalles, dejando claro que podía tratarse de una concesión temporal mientras preparaba un golpe para disolver la Asamblea. En este momento es cuando se produce la intervención de las clases populares en París con la famosa toma de la Bastilla; los levantamientos populares se propagan por toda Francia y, en los núcleos urbanos, se forman rápidamente comités en defensa de la Asamblea Nacional. Quizá más importante aún fue la fusión de este movimiento con un masivo levantamiento rural que se propagó por gran parte del país.

Las revueltas agrarias no surgieron de la nada. Desde 1775 se había hecho patente un episódico aunque notable malestar impulsado, por lo menos en parte, por la presión ejercida sobre el campesinado por los propietarios de la tierra[40]. El repunte de las acciones de los campesinos suponía algo como un

[40] John Markoff, «Peasants Help Destroy an Old Regime and Defy a New One: Some Lessons from (and for) the Study of Social Movements», *American Journal of Sociology* 102:4

contraataque contra el régimen señorial, notablemente constante en el tiempo. El levantamiento campesino recibió nuevo impulso con las malas cosechas de 1788-1789 y las inevitables privaciones que las acompañaron. Ya a principios de 1789, antes de que se reunieran los Estados Generales, las acciones campesinas habían empezado a aumentar, con demandas no sólo de reducción de tributos señoriales, sino también de abrir las reservas de alimentos que había en los graneros de los señores. Había una generalizada sospecha de que los terratenientes, tanto seculares como eclesiásticos, estaban acaparando cereal. Con la llegada del verano, los rumores sobre acaparamiento de grano se mezclaron con miedos a migrantes violentos y conspiraciones de la aristocracia contra el Tercer Estado[41]. Estos rumores echaron más leña a los fuegos de la insurrección rural y, a finales de julio de 1789, gran parte de Francia se encontraba envuelta en una espiral de revueltas campesinas.

La consecuencia inmediata de la intervención popular fue que de nuevo obligó a Luis XVI a dar marcha atrás. Apresuradamente anunció la retirada de las tropas acumuladas a las afueras de París, en un gesto que parecía entregar el poder a la Asamblea Nacional. Sin embargo, la consecuencia más importante del levantamiento nacional fue impulsar a la Asamblea a tomar medidas más radicales. En el campo, las acciones de los campesinos habían adquirido un explícito carácter antiseñorial, y los meses de junio y julio asistieron a un aumento de la sublevación[42]. Aunque los delegados de la Asamblea estaban radiantes de ver que la revolución llegaba en su rescate, su alivio dio paso a una profunda aprensión cuando llegaron las noticias sobre la escalada de radicalismo del movimiento. La respuesta inicial de la mayoría de los delegados fue una consternación que bordeaba la indignación. Pero, a medida

---

(enero de 1997), p. 117. La tesis de la reacción señorial, originalmente adelantada por Georges Lefebvre y Camille-Ernest Labrousse, quedó desacreditada en las décadas de 1960 y 1970 pero ha revivido recientemente con Peter Jones y otros. Véase P. M. Jones, *The Peasantry in the French Revolution,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 42-48.

[41] El clásico estudio es desde luego el de Georges Lefebvre, *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France,* Nueva York, Pantheon Books, 1973 [ed. cast.: *El gran pánico de 1789. La Revolución Francesa y los campesinos,* Barcelona, Paidós, 1974 y 1986; ed. orig. francesa: *La grande peur de 1789*, París, Armand Colin, 1932, reed. 1970].

[42] Mientras que en las fases iniciales de la revuelta rural los impuestos eran los que movilizaban a los campesinos, al llegar el verano habían sido sustituidos por un ataque sobre una miríada de exacciones de los nobles locales. Esto lo analiza excelentemente John Markoff en *The Abolition of Feudalism: Peasants, Lords, and Legislators in the French Revolution,* University Park, Pennsylvania State University Press, 1996, cap. 6.

que pasaban los días y llegaban los mensajes sobre la episódica violencia del movimiento, la aprensión se convirtió en miedo y pánico[43]. A principios de agosto, parecía que el movimiento de masas podía quedar fuera de control.

Hasta ese momento, más de un mes después de que Luis XVI hubiera admitido la derrota, poco había ocurrido en la Asamblea Nacional. Los delegados habían acordado en principio la necesidad de una reforma pero se habían desentendido de elaborar la necesaria legislación, en parte por las profundas divisiones que había entre ellos y en parte por la pura sobrecarga de dirigir el nuevo régimen. La explosión del movimiento de masas les sacudió de su sopor. En cuestión de días, durante la primera mitad de agosto, la Asamblea hizo públicas dos declaraciones que parecían desmantelar los pilares del orden social: la abolición del feudalismo y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. La primera prometía desmantelar todo el régimen señorial; la segunda, incluir a las clases trabajadoras en el ordenamiento político.

¿Qué se puede decir de la promulgación de estos decretos revolucionarios? ¿Eran la evidencia de una burguesía que desplegaba su potencial y abrazaba su proyecto histórico, como sugiere Guha? Aparentemente no. Podemos recordar que aunque los delegados procedían de orígenes privilegiados, adinerados, no había ningún grupo capitalista en la Asamblea Nacional. Incluso aunque los delegados hubieran llegado a un programa plenamente elaborado para desmantelar el régimen feudal, eso tendría una limitada relevancia para los intentos de Guha por establecer un paralelismo entre los representantes «burgueses» en los Estados Generales y la clase capitalista india. Pero aunque admitiéramos la posibilidad de que pudiera haber habido una presencia capitalista real en la Asamblea, el curso de los acontecimientos desmiente cualquier idea de que hubiera un proyecto antifeudal y liberal de la elite, o que los delegados recurrieran a las masas elaborando un programa que representara sus intereses.

De hecho, fue a la inversa. Fue el movimiento popular el que impuso la agenda revolucionaria sobre los delegados. Como hemos visto, no hay ninguna evidencia de que el Tercer Estado tuviera ningún deseo por disolver el feudalismo o ampliar los derechos políticos de las clases trabajadoras. Se movieron en esa dirección solamente debido a la presión del movimiento. Podría ser que el simple hecho de que los decretos llegaran después de la moviliza

[43] T. Tackett, *Becoming a Revolutionary*, cit., pp. 165-169.

ción de las masas no sea una evidencia concluyente de que esta última fuera la causa de los primeros. De una manera u otra, la reforma podía haber estado en marcha y quizá fue solamente su calendario el que se vio afectado por las presiones. Pero incluso este razonamiento no se sostiene si consideramos el contenido real de la legislación que siguió a la publicación de los decretos generales y la permanente correlación entre la reforma de la legislación y el movimiento popular.

Si los delegados hubieran estado genuinamente comprometidos con un programa revolucionario, sin duda hubieran tratado de sacar el máximo partido de las presiones de las masas. En vez de ello, su estrategia fue elaborar una legislación que *minimizaba* los golpes a la existente estructura del poder. En el otoño de 1789, la revuelta campesina se había calmado en cierta medida, dando a los legisladores la sensación de que la amenaza inmediata de violencia también había disminuido. Su reacción fue inclinar las leyes *a favor* del *statu quo,* no en su contra. Cuando finalmente se aprobó la legislación antifeudal en marzo de 1790, estaba claramente dirigida a minimizar el golpe sobre el poder señorial. Todo el peso legal y financiero de la libertad se descargó sobre los campesinos, haciendo que fuera muy difícil para ellos liberarse de las obligaciones feudales[44]. Y en el frente político, cuando los Derechos del Hombre fueron concretados en una ley, resultó que los que carecían de propiedades iban a tener menos derechos que los que estaban por encima. La Asamblea se negó a permitir el sufragio universal. Para tener derecho de voto se exigía una propiedad mínima y, para ocupar altos cargos, las condiciones eran incluso más exigentes[45]. De ese modo, los derechos democráticos quedaron condicionados a tener propiedades.

La legislación en torno a la abolición del feudalismo y los Derechos del Hombre reveló las prioridades de la Asamblea. Igual que los revolucionarios ingleses en 1640, sus miembros estaban principalmente comprometidos con hacer retroceder el poder regio mientras que su actitud hacia el poder popular fue decididamente menos entusiasta, incluso hostil. Era una fuerza sobre la que se apoyaron sola y exclusivamente porque era el único contrapeso disponible ante la mala fe del monarca. Si hubieran estado comprometidos con el poder popular, hubieran utilizado la movilización del verano de 1789 como un medio para desmantelar el antiguo régimen. En vez de ello, hicieron todo lo

---

[44] P. Jones, *Peasantry in the French Revolution,* cit., pp. 86-90.

[45] W. Doyle, *Oxford History of the French Revolution,* cit., pp. 123-125.

posible por conservarlo, pero con mayor libertad para el pudiente Tercer Estado. Como resume incisivamente Albert Soboul:

> Las nuevas instituciones políticas tenían un objetivo y sólo uno: asegurar el gobierno pacífico y sin interrupciones de las clases medias en su hora de la victoria, libres de la amenaza de la contrarrevolución y la monarquía, por un lado, y de cualquier tentativa del pueblo, por otro[46].

El objetivo de la Asamblea Nacional era lograr un equilibrio entre hacer retroceder la amenaza de una contrarrevolución monárquica al mismo tiempo que se mantenía a las clases subalternas fuera de la nación política. Pero, igual que en el caso inglés, semejante equilibrio no era posible. Por encima de todo, no había ningún control sobre el movimiento popular, y el estallido de levantamientos por todo el país llevaba a que cada vez más segmentos de la elite reformista se pasaran al bando de la reacción. A medida que sus apoyos dentro de las clases dominantes iban disminuyendo, los delegados reformistas que quedaban no tenían otra elección que aumentar su dependencia del movimiento de masas, lo cual provocaba a su vez, dentro de la coalición reformista, nuevas deserciones que la arrojaron en brazos de la revolución.

Fue esta presión desde abajo la que obligó a la Asamblea a recuperar las promesas que había hecho en las declaraciones de agosto. Las medidas antifeudales fueron redefinidas, pero solamente después de que la Asamblea se las viera de nuevo, en 1791-1792, con una avalancha de disturbios en el campo. John Markoff ha mostrado la asombrosa correspondencia que hay entre los momentos álgidos de los levantamientos campesinos y la promulgación de nuevas medidas antifeudales[47]. En 1792 los derechos políticos se extendieron a las masas trabajadoras estableciendo por primera vez el sufragio universal en Francia, pero también fue consecuencia de una enorme presión. Las deserciones de los elementos aristocráticos de la coalición reformista no acabaron en una guerra civil como en Inglaterra en 1640. En vez de ello, los descontentos emigraron a Estados vecinos, cuyos dirigentes les acogieron horrorizados

---

[46] Albert Soboul, *The French Revolution, 1789-1799. From the Storming of the Bastille to Napoleon*, Londres, New Left Books, 1974, p. 182 [ed. cast.: *Compendio de historia de la Revolución Francesa*, trad. de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1966; ed. original francesa: *Précis d'histoire de la Révolution française*, París, Éditions Sociales, 1962].

[47] J. Markoff en *The Abolition of Feudalism*, cit., pp. 487-489.

ante las escenas que se desarrollaban en París y en provincias. Cuando estos países se unieron para combatir la revolución y restaurar el antiguo régimen, la Asamblea Nacional no tuvo otra elección que crear una Guardia Nacional. Sin embargo, los campesinos y trabajadores no se iban a unir de buen grado a ella si no se les concedían los derechos políticos. Por consiguiente, en el otoño de 1792, los jacobinos cedieron y promulgaron una ley que ampliaba el sufragio universal –y de nuevo por la presión–. Finalmente, la revolución se había vuelto antifeudal y democrática, pero no debido a un «proyecto burgués». Los legisladores «burgueses» del Tercer Estado tuvieron que ser arrastrados contra su voluntad a asumir su papel de revolucionarios.

De ese modo, en contra de lo que sostiene Guha sobre los compromisos antifeudales de la dirección burguesa de la revolución, los dirigentes no eran ni burgueses ni antifeudales. Es cierto que eran «burgueses» en la jerga de la época, pero no eran capitalistas; abolieron finalmente las obligaciones feudales, pero lo hicieron porque no les quedó otro remedio. Igualmente, la extensión de los derechos democráticos a las clases subalternas, principalmente a través de la ampliación del sufragio, le fue impuesta a la Asamblea Nacional, primero por rebeliones de masas y después por la necesidad de levantar un ejército de ciudadanos para defenderse de la agresión extranjera. Si llegó a haber algún «proyecto», fue el más limitado de desmantelar el gobierno absolutista y aumentar el rango y las expectativas profesionales del Tercer Estado. La representación de esa dinámica que hace Guha –los dirigentes forjando una coalición sobre la base de tender la mano a las clases trabajadoras e incorporar sus intereses– es producto de su imaginación principalmente. De hecho, fueron los *campesinos* los que tuvieron que tomar de la mano a los dignatarios para que la coalición reformista se convirtiera en revolucionaria.

El acuerdo revolucionario

El elemento final de la mitologizadora interpretación que hace Guha del «proyecto burgués» es su afirmación de que suponía un compromiso para establecer un orden liberal integrador que trascendiera la brecha que separaba la cultura de la elite y la cultura subalterna. Eso era lo que la revolución democrático-burguesa se suponía que tenía que alcanzar: el ejercicio de construcción nacional que la burguesía india abandonó o que nunca llegó a emprender. Igual que el resultado de la Revolución inglesa fue algo muy distinto

a un liberalismo generalizado, también en el caso francés el resultado no fue el que describe Guha.

La ampliación del sufragio universal en los vertiginosos días del otoño de 1792 fue un acontecimiento que marcó una época, pero no fue la culminación de un proyecto político desarrollado por el Tercer Estado. En vez de eso, fue una medida que tuvieron que aceptar como condición para formar la Guardia Nacional, y el apoyo que tuvo nunca fue muy sólido. A medida que la revolución iba progresando y crecía su base entre las masas, el apoyo de la elite se iba reduciendo. La caída de la dictadura jacobina en 1794 para dar paso a una coalición más conservadora selló la suerte de las medidas democráticas. En el otoño de 1795, sólo tres años después de que hubiera sido aprobada, se anuló la ley sobre el sufragio universal –«abandonada como poco práctica cuando se aflojó la presión popular sobre la Convención», señala William Doyle– y Francia regresó a un sufragio censitario, basado en requisitos de propiedad[48]. El resultado fue reafirmar de manera perdurable el poder de la elite y, en recapitulación de Doyle, «restringir la nación política sólo a los Notables»[49].

Tuvieron que pasar dos generaciones hasta que, en 1848, se cuestionó de nuevo esta contracción de la nación política. Mientras tanto, el orden social que se dispuso a construir el nuevo régimen estuvo dirigido a reafirmar las fronteras entre las prerrogativas de la elite y las de los grupos subalternos, no a disolverlas. De ese modo, los derechos electorales no se ampliaron a los varones adultos hasta mediados de siglo, el derecho a la huelga no se otorgó a los trabajadores hasta 1864 y el derecho a crear sindicatos hasta mediados de la década de 1880; igualmente, el derecho a una educación gratuita y universal no llegó hasta esa misma década. Más en general, como Eugen Weber sostenía en su clásico estudio, la sociedad rural permaneció mayoritariamente fuera de la modernizadora cultura urbana francesa durante casi todo un siglo después de la Revolución. No hubo ninguna integración del ámbito subalterno dentro de una cultura burguesa ampliada, ya que la Francia rural mantuvo los modos de vida propios hasta que el proceso de integración finalmente echó raíces en la década de 1880[50]. En cuanto al orden político más general,

---

[48] W. Doyle, Oxford, *History of the French Revolution,* cit., p. 419; véase también A. Soboul, *The French Revolution, 1789-1799,* cit., pp. 467-474.

[49] *Ibid*

[50] Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914,* Stanford, Stanford University Press, 1976.

es aleccionador recordar que Francia sufrió otros tres levantamientos revolucionarios –uno cada tres décadas– después de las guerras napoleónicas. No era un sistema político estable e integrado. Como su predecesor británico, se trataba de un angosto régimen oligárquico dirigido a consolidar el poder de las clases dominantes, un régimen empeñado en dominar la esfera subalterna, no en integrarla en un ordenamiento consensuado[51].

3.3 Conclusión

Los acontecimientos que se produjeron en las islas británicas en la década de 1640 y en Francia en 1789 sin duda merecen ser llamados revoluciones, y la crítica de las «revoluciones burguesas» que he desarrollado en este capítulo no pretende negar su significado social. Lo que señalo es simplemente que fueron importantes de maneras bastante diferentes a las que propone Guha y la tradición histórica en la que él se basa. La interpretación clásica de estas revoluciones era que fueron instrumentales para el desarrollo de las estructuras económicas capitalistas y el ascenso de los regímenes políticos liberales. Estas atribuciones no están totalmente equivocadas; ambas revoluciones sí tuvieron significativas consecuencias políticas y económicas. Pero esas consecuencias no fueron tan espectaculares como a menudo se supone y, de muchas maneras, fueron totalmente distintas a las que quizá se esperaban.

Si pasamos a las consecuencias económicas de estas dos revoluciones, debería quedar claro que su contribución al desarrollo del capitalismo fue o débil o redundante. En Inglaterra, donde la estructura agraria ya era una estructura capitalista, no se trató de que la revolución creara una economía burguesa. Como mucho, todo lo que hizo fue acelerar unas tendencias que ya estaban firmemente instaladas. En el caso de Francia, sin duda fue importante que la revolución aboliera algunos de los pilares del poder señorial y así contribuyera al desarrollo del capitalismo. Pero el vínculo causal es débil. La consecuencia económica más directa de la Revolución francesa fue el fortalecimiento de la propiedad campesina, no la creación de una burguesía agraria. De hecho, la revolución debilitó las prerrogativas feudales de la no-

---

[51] Véase un excelente análisis en Ronald Aminzade, *Class, Politics and Early Industrial Capitalism: A Study of Mid-Nineteenth Century Toulouse, France*, Albany, The State University of New York Press, 1981, pp. 269-289.

bleza, pero sin darle nuevos poderes más adecuadamente capitalistas. Las ganancias inmediatas respecto a los derechos de propiedad las obtuvieron los campesinos[52]. Aunque esto, en principio, puso las bases para la acumulación agraria, fue necesario esperar otras cuantas décadas para el advenimiento de una dinámica economía agraria capitalista. El resultado a corto plazo del fortalecimiento de los derechos de propiedad de los campesinos fue intensificar las estrategias económicas conservadoras, y reacias a sumir riesgos, típicas de los pequeños propietarios. La base agraria de la economía francesa mantuvo un crecimiento muy lento hasta la segunda mitad del siglo XIX[53].

En cuanto a las consecuencias políticas de las revoluciones, debería estar claro que su contribución al nacimiento del liberalismo moderno fue débil. En sus momentos más radicales, desataron, por vez primera, impulsos verdaderamente democráticos en el cuerpo político, pero las emergentes clases dominantes reprimieron rápidamente la mayor parte de esos impulsos. En cuanto a su contribución al ascenso del capitalismo, necesitamos desinflar el significado de las revoluciones como los heraldos de la liberalización política. Su legado fue un Estado oligárquico con un espacio más amplio para la participación política, pero sólo para miembros del orden dominante que hasta entonces hubieran estado excluidos.

Si estos dos estallidos hicieron una contribución directa, fue al crecimiento y fortalecimiento del *Estado,* no del capitalismo ni de la democracia. En esto, la contribución de la Revolución inglesa debe reconocerse como un moderno catalizador. Hasta el siglo XVII, Inglaterra solamente podía mirar nerviosamente y con no poca envidia a los emergentes gigantes militares de la Europa continental. La Corona consideraba que los emergentes absolutismos de España y Francia eran los principales peligros para la seguridad británica; para compensar su propia debilidad geopolítica, elaboró un delicado sistema de alianzas con otras potencias continentales. Aunque el sector agrícola aceleraba lentamente su tasa de crecimiento e hizo posible que Inglaterra se destacara de sus rivales, el Estado no podía capitalizar el crecimiento de los excedentes agrarios porque carecía de los instrumentos fiscales para recogerlos.

---

[52] Para una valoración reciente véase Jean-Laurent Rosenthal, *The Fruits of Revolution: Property Rights, Litigation and French Agriculture, 1700-1860,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

[53] Para una visión general véase Roger Price, *The Modernization of Rural France: Communications Networks and Agricultural Market Structures in Nineteenth-century France,* Nueva York, St. Martin's Press, 1983.

Lo que puso en pie un renovado aparato fiscal fue la larga transformación revolucionaria del periodo 1640-1688, que permitió la construcción del Estado «fiscal-militar» británico[54]. Durante el transcurso del siglo XVIII, Inglaterra emergió no sólo como la economía más dinámica del escenario europeo, sino también como la potencia militar más poderosa. Su capacidad militar se basaba fundamentalmente en el compromiso de la Corona con la oligarquía terrateniente, dando a esta última el control de las finanzas del Estado y la gobernanza local a cambio de retener los privilegios ejecutivos en manos de la monarquía. Esta fue la nación política que creó la revolución: estrecha, avariciosa, muy autoritaria y crecientemente beligerante en su relación con el mundo.

Francia ya se había embarcado en un proyecto centralizador en el siglo XVII cuando levantaba el régimen absolutista más formidable de Europa. Pero a diferencia de la Inglaterra posrevolucionaria, donde la construcción del Estado estuvo propulsada por una economía cada vez más dinámica, el impulso para fortalecer el Estado en la Francia anterior a la revolución se veía perjudicado por una base económica arcaica y estancada. De hecho, fue la incesante presión procedente de Gran Bretaña la que impulsó a los borbones a formular unas demandas insostenibles para la estructura local de poder. Cuando se produjo la revolución, la mayoría de los miembros de la clase dominante entendió que, cualquiera que fuera el resultado, Francia tendría que construir y mantener un aparato político capaz de competir con el poder británico a escala global. Por ello, desde las primeras etapas de Termidor pasando por el ascenso de Napoleón al poder, los esfuerzos centralizadores de la Revolución francesa no se vieron perturbados, aunque retrocedieran sus impulsos radicales y democráticos[55]. Francia surgió de la revolución con un aparato de Estado incluso más imponente que el que tenía anteriormente[56].

---

[54] El análisis estándar de este proceso es el de John Brewer, *The Sinews of Power: War, Money, and the English State, 1688-1783,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 1989. Una síntesis más reciente, que parte de la obra de Brewer, es la de Michael J. Braddick, *State Formation in Early Modern England, c. 1550-1700,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[55] Para la centralización del Estado a nivel interno, véase el reciente análisis de Howard G. Brown, *Ending the French Revolution: Violence, Justice, and Repression from the Terror to Napoleon,* Charlottesville, University of Virginia Press, 2006.

[56] Para la continuidad en la construcción del Estado desde el absolutismo a la era napoleónica, véase E. M. Wood, *Pristine Culture of Capitalism,* cit., pp. 24-27.

Por ello, podemos asegurar que el principal logro inmediato de las revoluciones burguesas fue la construcción de nuevos y más poderosos Estados, autoritarios en sus tratos internos, estrechos en sus bases sociales y agresivos en sus políticas exteriores. La construcción de la nación no vino a continuación, sino que el desarrollo de una conciencia y una identidad nacional fue en gran medida una *consecuencia* de la construcción del Estado, no su condición previa. Para las potencias europeas, la ascensión geopolítica de Inglaterra en el siglo XVIII, las sucesivas derrotas infligidas a la alardeada maquinaria militar francesa y su papel central en la derrota de Napoleón dieron las campanadas de alarma ante un futuro incierto. El mensaje estaba claro: para tener un futuro por delante, las potencias continentales rivales tendrían que construir unas economías políticas que pudieran rivalizar con el amenazante gigante del otro lado del Canal. Inglaterra había conseguido tanto una dinámica economía capitalista como una estructura del Estado cohesionada, estable y fiscalmente sólida. Sus rivales europeos tendrían que seguir su ejemplo. Por ello, durante la primera mitad del siglo XIX, las potencias continentales se embarcaron en ambiciosos proyectos de transformación económica nacional y de construcción del Estado. En todos los casos, cimentar el Estado ocupaba el primer lugar de la agenda; la construcción de identidades nacionales iba a la cola o se puso al servicio de construir Estados más poderosos. Esta es una cuestión a la que regresaré en el capítulo 10, cuando examine el análisis de Partha Chatterjee sobre el nacionalismo colonial.

Ahora tenemos una valoración de los supuestos sobre los que Guha analiza el advenimiento del nacionalismo indio, insistiendo en que la burguesía india se queda lejos del estándar que establecieron sus predecesoras inglesa y francesa. Hemos visto que ni en Inglaterra ni en Francia ninguno de los tres aspectos fundamentales de las revoluciones se parece a la descripción que Guha hace de ellos. Ahora estamos en condiciones de valorar las implicaciones de nuestros hallazgos para su proyecto más general: situar la modernidad india en un contexto global y sacar las necesarias conclusiones teóricas y prácticas.

4 Dominio sin hegemonía: el argumento en su contexto

Ahora que hemos revisado la historia real de los levantamientos británico y francés, ha llegado el momento de retomar el análisis de una burguesía india que, según Ranajit Guha, fracasó en su misión de transformar el orden político en la misma dirección que tomaron Inglaterra y Francia. Este capítulo ofrece una valoración del argumento de Guha sobre el camino de India hacia la modernidad política y económica utilizando como telón de fondo las conclusiones del capítulo 3. En las páginas anteriores he señalado la relevancia de los principales hallazgos, y este capítulo brinda una oportunidad para reunirlos y valorar sus implicaciones. Pero, además de realizar una comparación sistemática de la experiencia india con los casos de referencia de Guha, también amplío el marco comparativo. Después de todo, podría ser que la razón por la que Guha no nos consiga convencer es que se ha apoyado en casos históricos equivocados. Quizá la burguesía, en otro momento y lugar, actuara como Guha piensa que lo hizo en los primeros compases de la Europa moderna. Podría ser que, realizando la comparación adecuada, haya realmente una base para mantener que el capital indio fracasó para estar a la altura de los estándares establecidos en otros lugares. Puede que el capital abandonara su misión universalizadora, no en comparación con Inglaterra o Francia, pero sí en comparación con sus logros en otras regiones. Sin embargo, en realidad, el heroísmo y la audacia que equivocadamente Guha asigna a las burguesías británica y francesa son difíciles de encontrar en otros lugares, para cualquier burguesía. Yo sostengo que la experiencia india es consistente no sólo con los dos casos sobre los que se apoya Guha, sino también con la generalidad de la experiencia moderna.

La equivocada perspectiva de Guha sobre la experiencia europea no se limita simplemente a socavar su análisis del sistema político poscolonial. También tiene graves implicaciones para lo que es su proyecto más ambicioso de crítica política. Presenta su argumento como algo más que un diagnóstico de la crisis política poscolonial; lo toma como la base para una crítica de calado de la historiografía liberal y, finalmente, de la propia teoría liberal. Otros teóricos subalternistas han proclamado igualmente los logros de Guha como una crítica del universalismo de la Ilustración, un juicio que basan en parte en los argumentos que ahora estamos considerando. Mi intención es mostrar que las bases para esta afirmación son todavía más débiles que las de su análisis empírico porque la interpretación que hace Guha de la experiencia europea es una sistemática reproducción de ficciones liberales. Su análisis se basa en una tradición histórica *whig* nacida a principios del siglo XIX como una apología del capital. Se trata de la visión que la burguesía enarbola de su propio pasado; una visión depurada, embellecida y perfumada. Sin duda también tiene un pedigrí marxista, pero la versión que ofrece Guha de la teoría está mucho más cerca de los historiadores *whig* del siglo XIX que de Marx.

En la primera parte de este capítulo comparo la orientación de la burguesía india con la práctica de las elites francesa y británica durante sus revoluciones burguesas, centrándome en tres dimensiones básicas para el análisis de Guha: el desmantelamiento del régimen de los terratenientes, la creación de una coalición antifeudal hegemónica y la implantación de un consensuado orden liberal posrevolucionario. Después regreso a la crisis de la década de 1970 –los acontecimientos que llevaron a Guha y sus colegas a deducir que algo se había torcido terriblemente en la modernización de India– y, basándome en los argumentos que he desarrollado, señalo cómo puede reinterpretarse esa crisis. Finalmente examino el linaje historiográfico de la concepción que Guha tiene de las revoluciones burguesas y las implicaciones ideológicas que ello conlleva.

4.1 Los intereses burgueses y la reforma agraria

Juzgado en términos de espacio o de palabras empleadas, Guha no dedica mucha atención a las vicisitudes de las clases terratenientes, ni en las revoluciones burguesas europeas ni en el movimiento nacionalista indio. El centro real de su atención es la cuestión del liderazgo. A pesar de ello, la

relación de la burguesía con las tradicionales clases terratenientes ocupa un lugar central en su análisis, aunque eso no se refleje en el número de páginas que dedica al tema. Sitúa las raíces de lo que llama la «anomalía estructural» que hay entre los dos proyectos modernizadores –el de Europa Occidental y el de India– en las divergentes orientaciones de la burguesía hacia la cuestión de la propiedad de la tierra. Mientras que las elites británica y francesa iniciaron sus revoluciones como un ataque frontal a la nobleza feudal, la burguesía india se acomodó a ella. Desde estos orígenes opuestos surge la especificidad de la modernidad colonial, una modernidad carente de formas culturales y políticas reconociblemente capitalistas. O por lo menos eso afirman los subalternistas.

Este argumento tiene tres problemas. El primero es que solamente en una de las revoluciones hubo un ataque sobre el tradicional poder de los terratenientes, porque solamente en uno de esos casos ese poder tenía un peso social significativo. Ya antes del comienzo de la revolución en 1640, las relaciones feudales en el campo inglés habían quedado mayormente reducidas al estatus de reliquia histórica. Sin duda había una aristocracia terrateniente pero, en su mayor parte, era ahora una clase de terratenientes capitalistas, no de potentados feudales. La burguesía sí participó en la revolución, pero su ambición no era *transformar* el orden social sino *conservarlo* frente a las injerencias de una monarquía demasiado ambiciosa que pugnaba por instaurar el absolutismo. Solamente en Francia adquirió la revolución un carácter un tanto antifeudal, que se manifestó en el impulso legislativo para desmantelar el régimen señorial en el campo.

Pero aquí es donde surge el segundo problema para Guha. Se podría sostener que, aunque la Revolución inglesa no fuera antifeudal, la francesa sin duda sí que lo fue. Sin embargo, aunque en Francia el levantamiento tuviera un cariz fuertemente antifeudal, no puede respaldar el argumento de Guha porque de ninguna manera fue ese levantamiento un proyecto *burgués*. En primer lugar, entre los líderes revolucionarios no había prácticamente presencia de la burguesía; la supuesta «burguesía» estaba abrumadoramente formada por un grupo de profesionales urbanos, principalmente del mundo del derecho. Sin embargo, más importante todavía es que este liderazgo no mostró ninguna ambición por desmantelar el poder señorial por iniciativa propia. Antes de la revolución, las medidas contra el régimen señorial no figuraban entre sus objetivos, y cuando la revolución echó a andar, los dirigentes de la elite no mostraron ninguna inclinación por presionar en ese sentido. Igual

que en el caso inglés, la ambición de los líderes de la elite se limitaba esencialmente a asegurar sus derechos frente al Estado sin pretender acabar con el poder feudal en el campo.

Esto plantea el tercer problema. En la medida en que las elites francesas se volvieron en contra del régimen señorial, ello se debió a una abrumadora presión del campesinado, cuya revolución rural provocó una gran consternación entre los notables de la Asamblea Nacional. Incluso si, por un milagro de la investigación histórica, resultara que los miembros del Tercer Estado fueran en realidad capitalistas, eso tampoco respaldaría los argumentos de Guha. Cualquiera que fuera el origen de clase del Tercer Estado, el hecho decisivo es que su radicalismo fue consecuencia de la utilización de la fuerza y de ninguna manera una muestra del fervor antifeudal de la burguesía. Es fundamental recordar que, incluso ante el estallido de la revolución campesina, la elite dirigente fue siempre a la zaga y sostuvo mientras pudo los derechos feudales.

Entonces, ¿cómo puede afirmarse que la burguesía india se alejó de los estándares establecidos por sus predecesoras en Europa Occidental? Está claro que no lo hizo, por lo menos respecto a su actitud hacia el régimen de los terratenientes. Pero quizá la advertencia de Guha tendría alguna fuerza si cambiáramos el marco de referencia desde las clásicas revoluciones burguesas a otros casos. ¿No podríamos mirar a otras regiones o a otros tiempos, donde las clases capitalistas podrían haber empuñado los garrotes contra las oligarquías agrarias, encabezando una revolución antifeudal de la clase que Guha atribuye a británicos y franceses? Eso sin duda preservaría la estructura básica de su argumento aunque fueran otros los referentes históricos, de modo que la burguesía india siguiera sin estar a la altura de sus homólogas en otros lugares.

El problema está en que resulta difícil pensar en *cualquier* experiencia histórica que encaje en el relato que hace Guha de las revoluciones canónicas –casos de reformas agrarias impulsadas por una clase capitalista local al frente de una amplia e inclusiva coalición social–. En términos generales, en la época moderna los caminos hacia la reforma agraria han sido de tres clases, ninguna de las cuales encaja con la teoría de Guha. La primera, cuyos ejemplos son las reformas de Stein-Hardenberg en Prusia y las de 1861 en Rusia, estuvo dirigida por el Estado e impuesta desde arriba. No fueron impulsadas por una modernizadora clase capitalista, sino más bien por un *Estado* modernizador con cierto apoyo de los escalones superiores de la aristo-

cracia rural[1]. En el caso de Rusia, la aristocracia tenía pocos recursos que oponer a la iniciativa del Estado ya que, en el contexto europeo, era una de las elites agrarias más débiles frente al Estado central; en Prusia las reformas se llevaron a cabo con el apoyo de algunos segmentos de la nobleza, una táctica a la que tuvo que recurrir el Estado debido al poder comparativamente mayor de las clases terratenientes. Pero en ambos casos, la iniciativa vino desde arriba y careció de la más mínima alusión al compromiso hegemónico o liberal que Guha atribuye a las revoluciones burguesas. En el siglo XX es difícil encontrar ejemplos análogos, pero las limitadas reformas de Atatürk en Anatolia y de Nasser en Egipto son quizá los más cercanos.

Un segundo camino hacia la reforma ha sido el revolucionario, representado más conspicuamente por las grandes revoluciones campesinas del siglo XX en México, Rusia, China, Vietnam, etcétera[2]. No hace falta decir que estas revoluciones tienen poco de burguesas; se trata de revoluciones desde abajo encabezadas por el campesinado. Guha podría haberlas comparado con la experiencia india si no hubiera abandonado la pregunta, que planteaba

---

[1] Sobre Prusia véase Robert Berdahl, *The Politics of the Prussian Nobility: The Development of a Conservative Ideology 1770-1848,* Princeton, Princeton University Press, 1988, caps. 3-4. Un trabajo más antiguo pero todavía útil es el de Walter M. Simon, *The Failure of the Prussian Reform Movement, 1807-1819,* Ithaca, Cornell University Press, 1955. Sobre Rusia, un análisis estándar en lengua inglesa es el de Alexander Gerschenkron, «Russia: Agrarian Policies and Industrialization, 1861-1917», en A. Gerschenkron, *Continuity in History and Other Essays,* Cambridge, Harvard University Press, 1968, pp. 140-248. Gerschenkron aborda su análisis con los planteamientos de un historiador económico, más preocupado por los efectos de las reformas que por sus causas. Para un análisis esclarecedor e influyente sobre la declaración de emancipación de 1861, véase Larissa G. Zakharova, «Autocracy and the Abolition of Serfdom in Russia, 1856-1861», *Soviet Studies in History* 26:2 (otoño de 1987).

[2] Sobre México, los estudios son incontables. Sobresalen las obras de Alan Knight, John Mason Hart y Friedrich Katz. Véanse los dos volúmenes de la obra de Knight, *The Mexican Revolution,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986 [ed. cast.: *La Revolución mexicana. Del porfiriato al nuevo régimen constitucional,* México, Fondo de Cultura Económica, 2010]; J. M. Hart, *Revolutionary Mexico: The Coming and Process of the Mexican Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1987 [ed. cast.: *El México revolucionario. Gestación y proceso de la Revolución mexicana,* México, Alianza Editorial Mexicana, 1990], y la excelente obra de F. Katz, *The Secret War in Mexico: Europe, the United States, and the Mexican Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1981 [ed. cast.: *La guerra secreta en México. Europa, Estados Unidos y la revolución mexicana,* México, Era, 1982 (en 2 vols.) y 1998].

en su ensayo inaugural en *Subaltern Studies 1,* sobre por qué la integración nacional en India tomó un camino burgués en vez de un camino dirigido por una alianza de trabajadores y campesinos. Hubiera sido interesante preguntar por qué India adquirió la condición de Estado bajo el liderazgo de la elite y no siguiendo un camino revolucionario como sucedió en México o Vietnam. Pero Guha elige no seguir esta pista analítica optando, en vez de ello, por centrarse resueltamente en la cuestión de la burguesía.

Por último, el tercer camino ha sido la imposición militar, normalmente por parte de potencias ocupantes. Durante décadas, los historiadores tomaron la expansión napoleónica en Europa como el primer ejemplo de reforma agraria desde arriba. Sin duda eso estuvo parcialmente influido por la propia propaganda napoleónica, que presentaba sus campañas como extensiones de la revolución contra las reaccionarias noblezas de la Europa continental. Estudios recientes, algo menos crédulos respecto a tales pretensiones, han probado que Napoleón estaba bastante dispuesto a llegar a un acuerdo con las elites rurales a cambio de su apoyo[3]. Los pilares del poder de clase en el campo fueron sacudidos, pero no destruidos, con las políticas de Napoleón. En una época más reciente, la ocupación estadounidense de Japón y Corea tras la Segunda Guerra Mundial dio lugar a reformas agrarias impuestas militarmente. En estos casos, las reformas tuvieron largo alcance, especialmente en Corea, donde destruyeron eficazmente a las elites rurales[4]. Pero cualquiera que sea la historia de estos episodios, no apoyan los argumentos de Guha. Si acaso los debilitan todavía más, porque en estos casos la reforma fue impuesta por los ocupantes, mostrando la absoluta incapacidad o falta

---

[3] Sin embargo, hay que decir que la investigación de la historiografía en lengua inglesa sobre los detalles de la estructura imperial de Napoleón todavía es algo escasa. Para algunas buenas perspectivas, véanse Michael Broers, *Europe under Napoleon 1799-1815,* Londres, Arnold Press, 1996; Charles J. Esdaile, *The Wars of Napoleon,* Nueva York, Longman, 1995, y los ensayos que reúne Michael Rowe (ed.), *Collaboration and Resistance in Napoleonic Europe: State-Formation in an Age of Upheaval, c. 1800-1815,* Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003.

[4] Sobre Japón, véase R. P. Dore, *Land Reform in Japan,* Oxford, Oxford University Press, 1959, y sobre Corea véase el resumen de John Lie, *Han Unbound: The Political Economy of South Korea,* Palo Alto, Stanford University Press, 1998. En ambos casos, los levantamientos campesinos desempeñaron un papel importante para sacar adelante las reformas. Pero la presión de Estados Unidos como potencia ocupante parece haber sido el factor decisivo.

de voluntad de las elites nacionales para enfrentarse al poder de los terratenientes. Las reformas tuvieron que llegar desde el exterior porque no había ninguna fuerza interna capaz de implementarlas. Por ello, estos casos no pueden apoyar el argumento de Guha sobre la deficiente actuación de la burguesía india.

Si repasamos estas tres estrategias de reforma, podemos ver que tienen una cosa en común: no contribuyen en absoluto a revivir la fe de Guha en la clase capitalista como protagonista de la lucha contra el feudalismo. Todas las reformas fueron iniciadas y dirigidas por fuerzas sociales *distintas* a la clase capitalista. Guha tiene razón cuando señala que, en el movimiento nacionalista indio, los capitalistas no dirigieron la ofensiva contra las clases agrarias tradicionales; sin embargo, se equivoca cuando afirma que esto les separaba de algún modo de sus homólogos en cualquier otro lugar, o incluso de los líderes no burgueses en las llamadas revoluciones burguesas de Europa Occidental. Realmente, la falta de voluntad de la burguesía para enfrentarse a la propiedad terrateniente ha sido la norma durante toda la época moderna, incluso en países que experimentaron una reforma agraria. Podemos concluir con seguridad que, con su preferencia por forjar una alianza con las clases terratenientes locales antes que embarcarse en una coalición antifeudal, la burguesía india no hizo nada que la hiciera destacarse del resto. Utilizando el lenguaje de Guha, su actuación estuvo en consonancia con su capacidad.

4.2 La burguesía y las clases subalternas

Ahora pasamos a analizar si la burguesía alcanzó o no la hegemonía ideológica sobre la coalición revolucionaria en los términos que establece Guha. Hay que recordar que, según su perspectiva, los líderes de las revoluciones alcanzaron la hegemonía porque incorporaron a su programa revolucionario los intereses reales de las clases subalternas. Al representar sus aspiraciones, la burguesía «hablaba por la sociedad». Los elementos clave de este programa fueron la liberación de la explotación feudal y el otorgamiento de las libertades políticas. La prueba decisiva de que la burguesía se había asegurado la hegemonía es el hecho de que las elites europeas mantuvieron el liderazgo de las fuerzas revolucionarias sin tener que recurrir a la coerción. En el movimiento nacionalista indio, por el contrario, la burguesía no se mostró dis-

puesta a internalizar las demandas subalternas. Se opuso a incorporarlas a la agenda política y por ello fracasó en obtener el consentimiento subalterno a su liderazgo. Al no conseguir asegurar su hegemonía sobre el movimiento, tuvo que utilizar la coerción para mantener a raya a sus bases. Las medidas disciplinarias fueron una muestra de su incapacidad para ganarse el consentimiento de las masas a su liderazgo.

Al examinarlos con detenimiento, estos argumentos se desmoronan. En cuanto al compromiso de los líderes con los intereses subalternos, vimos en el capítulo anterior que, ni en el caso inglés ni en el francés, eso fue parte de la historia. En ambos, la intención de los líderes, lejos de incorporar las demandas de las masas, era marginarlas lo más posible y restringir la agenda política a las preferencias de los grupos de la elite. En ambos casos, el proyecto había sido rechazar las ambiciones absolutistas de la Corona y ampliar el espacio político para las clases terratenientes y las elites urbanas. El objetivo era forzar un pacto entre la elite, no transformar la situación de los estamentos inferiores. El grado en que las demandas de estos últimos fueron incorporadas se debió a que la movilización de las masas *obligó* a hacerlo. Además, una vez que la presión de las masas se relajó, la misma elite dirigente actuó para empujar a los grupos subalternos fuera del escenario político y circunscribirlo a las clases privilegiadas. Por ello, el que la burguesía india se mostrara reluctante a incorporar las demandas subalternas a su programa no la hacía diferente a las elites europeas en las revoluciones clásicas. En ambos casos, las clases dominantes reaccionaron del mismo modo a la movilización subalterna: tratando de minimizar las reivindicaciones sobre su propio poder.

Si pasamos ahora a la utilización de la fuerza en los movimientos, y si eso señala el fracaso de la hegemonía de la clase capitalista india, los resultados son incluso más lesivos para el argumento de Guha. Aquí, el punto decisivo es que su razonamiento sobre el fracaso del capital indio reposa por completo en el implícito contraste con las prácticas de las elites europeas. Sin embargo, cuando examinamos el curso de las revoluciones inglesa y francesa, no sólo encontramos que sus dirigentes recurrieron a un amplio abanico de medidas disciplinarias para controlar y movilizar a su base, sino que esas medidas fueron, con toda probabilidad, mucho *más* coercitivas que cualquier cosa que intentara el Congreso Nacional Indio. Ambas revoluciones desembocaron en guerra civiles en las que el bando revolucionario tuvo que recurrir a medidas como levas obligatorias, el acantonamiento de tropas y la requisa de

suministros, lo que hizo que cualquier cosa hecha por el CNI fuera, en comparación, insignificante. Así que, si el CNI no era un líder hegemónico de su coalición política, tampoco lo eran las elites inglesa y francesa. Sin embargo, Guha ha estipulado que estas últimas sí lo eran, lo que significaría que el Partido del Congreso también debe ser considerado hegemónico. En cualquier caso, el argumento de su excepcionalismo se derrumba.

Quizá su argumento podría salvarse cambiando el marco comparativo. Como intentamos en la sección anterior, quizá su argumento funcionaría mejor si contemplamos otros países como posibles referencias con las que cotejar la experiencia india. Quizá los casos europeos son inadecuados como comparaciones debido a que fueron verdaderas revoluciones, mientras que el caso indio no lo fue. Podríamos tratar de ver otros movimientos donde el liderazgo de la burguesía no recurrió a la fuerza, por lo menos no de la clase que resalta Guha. El problema es que resulta difícil pensar en una sola movilización política de masas en la historia moderna en la que los dirigentes no utilizaran medidas de fuerza, de la clase que señala Guha, sobre sus bases. La clase de tácticas que señala Guha –boicots sociales, presión psicológica, ostracismo, control de la multitud– han sido básicas para cualquier movilización social moderna que conozcamos. Ya sea que nos fijemos en los grandes movimientos anticoloniales, en las luchas sociales por reformas o en los movimientos sindicales, nunca ha habido una lucha social en la que no se emplearan esas medidas[5]. En resumen, parece haber pocas justificaciones para considerar que las prácticas del Partido del Congreso sean una muestra del fracaso relativo en obtener la hegemonía. Por lo tanto, el argumento de Guha

---

[5] La interpretación más plausible de su argumento es que lo que hizo que la utilización de la disciplina por parte del CNI sobresaliera fue su dependencia de símbolos y prácticas tradicionales tales como la pertenencia a una casta, la doctrina hindú, etc. Esto dio contenido a ideologías e instituciones sociales no burguesas. Semejante argumento se apoyaría en dos afirmaciones implícitas: que los capitalistas habitualmente se abstienen de recurrir a símbolos y prácticas tradicionales para estabilizar su hegemonía, y que podemos enumerar los componentes adecuados de la ideología «burguesa» de manera que elementos como la doctrina hindú deben quedar fuera de ella. Ninguna de las dos suposiciones es sostenible; ambas se examinan con más detalle en los capítulos 5 y 6. En ellos, muestro que la burguesía ha recurrido con regularidad en Occidente a formas discursivas y relaciones de poder «tradicionales», es decir, en regiones que Guha considera bastiones de la hegemonía burguesa. Por tanto, si el CNI recurrió a semejantes mecanismos en su movilización, ello no lo alejaría de los exponentes de «hegemonía» exitosa.

parece conducirnos a un dilema. Si suscribimos que la experiencia europea es el criterio para definir el éxito hegemónico, no cabe entonces, como hace Guha, catalogar a los capitalistas indios como fracasados. Por otra parte, si aceptamos su juicio sobre el fracaso del capital indio para alcanzar la hegemonía, entonces los liderazgos en Europa también merecen el mismo dictamen, y lo que es más, el liderazgo de cualquier movimiento moderno que haya triunfado también debe ser considerado no hegemónico, sin duda una conclusión absurda. De cualquier modo, no hay ninguna base para insistir en una «falla estructural» entre la burguesía europea y la india.

4.3 La burguesía y la construcción de la nación

Ahora llegamos al elemento final del argumento de Guha sobre las revoluciones burguesas: la naturaleza del acuerdo político que generaron. Guha cree que el liberalismo de la burguesía revolucionaria se formuló en la construcción de un orden social amplio e inclusivo. El capital había adquirido la hegemonía expresando con éxito los intereses de las clases subalternas en la coalición antifeudal; a continuación aprovechó su éxito como agente movilizador para crear, después de su victoria, una nación política que cerraba la brecha que hasta entonces había separado la política subalterna y la política de la elite.

Lo que decepciona a Guha cuando considera la experiencia india es «el mediocre liberalismo» de una clase capitalista que «fracasó en estar a la altura del heroísmo» de sus predecesoras europeas. Recordemos que él considera que dicho fracaso se encuentra en la raíz de la crisis de la cultura política de la India poscolonial. Al no haber creado una cultura política englobante, basada en el consentimiento de las clases subalternas, la burguesía no pudo estabilizar su dominio. Por fuerza tuvo que continuar dependiendo de la disciplina y la coerción, de la misma manera en que lo había hecho durante el movimiento independentista. Mientras que los capitalistas en Europa Occidental habían apoyado su dominio en el consentimiento de las masas, la clase dirigente india se conformó con el dominio sin hegemonía.

Al valorar su argumento, vamos a dar por supuesto de nuevo que los hechos que presenta Guha sobre la experiencia india son correctos. No cuestionaré su suposición de que el liberalismo de la burguesía india era mediocre, o incluso insignificante; que no tenía ningún deseo de construir una comuni-

dad política englobante, o que no se esforzó por «hablar en nombre de la nación». Sin embargo, incluso aceptando todas estas descripciones, la evidencia presentada en el capítulo anterior muestra que la afirmación de Guha sobre la existencia de una «falla estructural» entre la burguesía india y los dirigentes de las revoluciones burguesas clásicas es profundamente errónea, no porque los hechos que presenta sobre India estén equivocados sino porque, una vez más, malinterpreta enormemente la experiencia europea.

Podemos recordar que la prioridad de las elites francesa e inglesa después de sus victorias fue excluir a las clases subalternas de la nación política, no fortalecer su incorporación. En ambas revoluciones, la propia agenda de los líderes opositores no incluía la construcción de una comunidad política inclusiva. El objetivo era instalar un régimen político que ampliara el conjunto de derechos de las *elites* ajenas a la nobleza, pero sin ninguna intención real de conceder el voto a los grupos trabajadores. Su objetivo era una monarquía constitucional, con limitados derechos políticos para la «clase baja», una cuestión de gran ambivalencia, si es que no de consternación, para las fuerzas antimonárquicas. Y tanto en Inglaterra como en Francia, las consecuencias inmediatas de las revoluciones no fueron en absoluto favorables para los pobres. Los sistemas políticos que surgieron en la estela de las revoluciones burguesas clásicas fueron oligarquías, no regímenes liberales. Sin duda eran más abiertos que los Estados absolutistas; no eran, sin embargo, comunidades políticas integradoras. Más de un siglo después de la instauración de los nuevos Estados, seguían las clases trabajadoras librando una incesante lucha para obtener derechos políticos sustanciales, los mismos derechos que Guha parece asociar con el orden hegemónico. En sus propios términos, resultaría difícil mantener que el principal medio de estabilidad en este periodo fue que los pobres aceptaran su lugar en el mundo. Un orden hegemónico, tal y como lo define Guha, tardó más de un siglo en formarse.

Comparada con las realidades de las revoluciones burguesas, la experiencia india parece, en todo caso, un avance relativo. El orden político instalado en 1947 no era el que habían esperado los elementos más progresistas, especialmente en cuestiones de derechos de las minorías. Pero el nuevo Estado ofreció mucho más espacio político del que tuvo cualquiera de los dos modelos europeos. Esto no se debe a que la burguesía india fuera especialmente ilustrada. Guha tiene toda la razón cuando dice que la comunidad empresarial india, en conjunto, desconfiaba profundamente de una clase trabajadora empoderada con pleno derecho de voto. Pero tenía pocas opciones. Mientras

que las elites europeas fueron capaces de reprimir las aspiraciones políticas subalternas en sus revoluciones, las elites indias no pudieron hacerlo. Después de haber tenido que contemporizar con un masivo movimiento social para acceder al poder, la burguesía india no tenía los medios para privarle de sus derechos. El movimiento era demasiado fuerte, estaba demasiado bien organizado y tenía demasiados apoyos en la dirección nacionalista. Aunque la burguesía podía no haber querido otorgar poder a las clases trabajadoras, fue algo que tuvo que aceptar.

Este punto hay que destacarlo. Está totalmente justificado que Guha impugne las credenciales liberales de los capitalistas indios. No eran unos amantes de la democracia o del empoderamiento de las clases trabajadoras. Realmente, su primera reacción a la transformación del Congreso Nacional Indio en una movilizadora organización de masas, hacia la década de 1920, fue mover ficha para montar un partido rival que representara a las clases propietarias aunque, con algunas dudas, finalmente se mantuvieron dentro del CNI[6]. Su actitud sólo se suavizó en 1935 cuando el CNI tomó las riendas del gobierno en varias provincias, después de un experimento inicial de limitado gobierno local. Y eso no se debió a que los capitanes de industria se hubieran vuelto de repente defensores del poder popular, sino a que, al obtener el gobierno en las provincias, el CNI se dedicó rápidamente a contener y subordinar a las fuerzas populares, especialmente a los trabajadores. La burguesía consolidó su relación con el Partido del Congreso porque este demostró que se podía confiar en él: Nehru, Patel, Gandhi y otros dirigentes demostraron que ellos podían contener a la izquierda dentro de la organización, dejando totalmente claro que los intereses vitales de los capitalistas tendrían prioridad una vez que el CNI se asegurara plenos poderes[7]. Y una vez que en 1947 se

---

[6] Véase Sumit Sarkar, *Modern India, 1885-1947,* Delhi, Macmillan, 1984, pp. 279-281.

[7] Sobre los ministerios provinciales del partido del Congreso, el trabajo fundamental es el de Claude Markovits, *Indian Business and Nationalist Politics, 1931-39: The Indigenous Capitalist Class and the Rise of the Congress Party,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Para el material relevante sobre la orientación del CNI fuera del movimiento de masas durante su mandato en provincias, véase también, Sujata Patel, *The Making of Industrial Relations. The Ahmedabad Textile Industry, 1918-1939,* Delhi, Oxford University Press, 1987; Vinita Damodaran, *Broken Promises: Popular Protest, Indian Nationalism, and the Congress Party in Bihar, 1935-1946,* Delhi, Oxford University Press, 1992; Amit Kumar Gupta, *The Agrarian Drama: The Leftists and the Rural Poor in India, 1934-1951,* Delhi, Manohar, 1996. Aunque cubre un periodo ligeramente anterior, también es valiosa la obra de A. D. D. Gordon, *Busi-*

alcanzó la independencia, Nehru pasó a desmovilizar y después a marginar a la izquierda y a los sindicatos dentro del Partido del Congreso y, por extensón, en toda la escena política[8]. Todo esto justifica la crítica de Guha sobre la burguesía india y el CNI. No obstante, ninguno de estos hechos diferencia a los capitalistas indios de las elites de las revoluciones inglesa o francesa. El argumento de Guha es totalmente contrastivo, no trata de las deficiencias del capital indio *per se,* sino de sus deficiencias *en relación* a sus predecesores. De manera más general sucede lo mismo con la economía política. El orden político que heredó India sin duda tenía muchos fallos, pero en muchos aspectos también era más democrático, más integrado y más inclusivo que el de la Inglaterra de 1720 o el de la Francia de 1815.

En resumen, en esta tercera y última dimensión, no había ninguna «falla estructural» entre la burguesía india y sus predecesoras. Sin duda la clase empresarial india desdeñaba la agencia subalterna, pero lo mismo hacían las europeas. Había una diferencia en el tipo de regímenes políticos que generaron las dos épocas, pero lo que surgió fueron dos oligarquías en Europa y una democracia electoral en India. Las clases subalternas en Europa necesitaron más de un siglo para alcanzar lo que las indias adquirieron con el nacimiento mismo del Estado poscolonial. Incluso esta diferencia, aunque ciertamente real y contraria a las afirmaciones de Guha, no cabe atribuirla a algún contraste significativo en las preferencias políticas de las elites dominantes. Surgió debido a las diferencias de las *capacidades* políticas de los otros actores; aunque las preferencias de los capitalistas en India eran muy similares a las de las elites inglesa o francesa, no estaban en posición de imponerlas sobre el resto de la nación. La agencia subalterna se encargó de evitarlo[9].

---

nessmen and Politics: Rising Nationalism and a Modernising Economy in Bombay, 1918-1933, Delhi, Manohar, 1978.

[8] Describo estas dinámicas en V. Chibber, *Locked in Place: State-Building and Late Industrialization in India,* Princeton, Princeton University Press, 2003, caps. 4-6, y en «From Class Compromise to Class Accommodation: Labor's Incorporation into the Indian Political Economy», en Raka Ray y Mary Fainsod Katzenstein (eds.), *Social Movements in India: Poverty, Power and Politics,* Lanham, Rowman & Littlefield, 2005. Véase también la muy valiosa disertación de Suhit Sen, «The Transitional State: Congress and Government in U.P., 1946-1957», discurso de doctorado, University of London, SOAS, 1998.

[9] Desde luego, esto deja pendiente la cuestión de por qué una parte tan grande de la cultura política del subcontinente indio era, y continúa siendo, abiertamente coercitiva. Abor-

4.4 Regreso a la cuestión de la crisis poscolonial

Como se ha señalado, lo que llevó a Guha a emprender su análisis fue la crisis política de la década de 1970. Ahora está claro que nuestras conclusiones muestran los acontecimientos de esa década bajo una perspectiva muy diferente a la suya. Para Guha y los subalternistas, los levantamientos políticos de esos años fueron el síntoma de una profunda debilidad estructural del orden poscolonial, concretamente del abismo entre la cultura política de la elite y la de los grupos subalternos. Estos fenómenos se percibían como desviaciones respecto de la ruta hacia la modernidad tomada por la Europa moderna y como el legado de una burguesía débil e iliberal que no estuvo a la altura de la heroica actuación de las clases capitalistas inglesa y francesa. El fracaso del capital indio se manifestó en tres terrenos interrelacionados: su negativa a enfrentarse a la propiedad terrateniente, su incapacidad para alcanzar la hegemonía en el seno del movimiento nacional y de ahí su recurso a la coerción, y su fracaso en construir un orden social vinculante y así cerrar la brecha entre los dos ámbitos.

Los argumentos de este capítulo y de los anteriores sugieren que la explicación de la crisis del sistema político que hace Guha no sólo es errónea, sino que el significado que le atribuye también debe ser revisado. Considera que la crisis política del orden poscolonial es una muestra de una fallida revolución burguesa; se percibe como patológica y, si el camino a la modernidad hubiera sido del tipo estándar, la crisis se hubiera podido evitar. Si el proceso de modernización hubiera sido conducido por una burguesía y un liderazgo político competentes, el resultado hubiera sido bien distinto. ¿De qué maneras? Probablemente se hubiera parecido a algo como lo que Guha considera que ocurrió en Europa. Piensa que la ascensión de la burguesía coincidió con la instauración de un orden político consensuado y liberal. Cabría concluir entonces que un sistema político de esa índole hubiera sido mucho más estable y armónico y, lo que es más importante, hubiera descansado sobre el consentimiento de los gobernados.

Yo he sostenido que, por el contrario, las revoluciones burguesas crearon lo que era esencialmente una oligarquía de clases propietarias, asolada por

---

daré esta cuestión en los capítulos 6 y 8 mostrando que la respuesta no se encuentra en la orientación política o en las capacidades de la burguesía, como diría Guha, sino en las de las clases trabajadoras.

conflictos y agobiada por la inestabilidad política. De hecho, en el caso francés, culminó con dos nuevas revoluciones en los siguientes cincuenta años. Con este telón de fondo, lo que Guha considera una desviación respecto a la historia europea –la creación de una nación políticamente fracturada, la exclusión de los grupos dominados, la brecha entre la elite y los grupos subalternos– no lo es en absoluto. Realmente, podemos afirmar con seguridad que los regímenes posrevolucionarios en Europa eran más oligárquicos y estaban menos consensuados que el de India en 1947[10]. Por ello, lo que Guha toma como patológico debería por el contrario verse como normal en la construcción de los órdenes políticos burgueses, y lo que considera una señal de un fracaso en la modernización política es en realidad lo que ha sido la modernización política en gran parte del mundo. Su premisa de que la India poscolonial se desvió radicalmente de la norma establecida por el comienzo de la modernización en Europa Occidental es, por tanto, completamente cuestionable.

Si la propia premisa del proyecto es discutible, lo mismo pasa con la explicación que ofrece. Guha afirma que las características excepcionales de la cultura política india son consecuencia de las muchas deficiencias de la clase capitalista. Esas deficiencias las mide en relación a las virtudes de las burguesías británica y francesa. La implicación es que, si la burguesía india se hubiera comportado de forma similar a como lo hizo el capital durante su ascenso al poder en las revoluciones clásicas, el resultado en India hubiera sido muy diferente. Una vez más, la premisa –que las clases capitalistas en las dos épocas tenían orientaciones políticas muy diferentes– no se sostiene. La burguesía inglesa y los «capitalistas» franceses no estaban más interesados en construir una nación política englobadora de lo que lo estaban los Birla o los Tata en India. No tenían mayor animadversión contra el feudalismo que los indios, ni se mostraban más solícitos ante los intereses de los subalternos. Había buenas razones para que la modernización política de India mostrara una brecha entre los ámbitos políticos de la elite y de los grupos subalternos: eso era exactamente lo que sucedía en los órdenes «burgueses» de principios de la

---

[10] Desde luego, esto no significa negar el recurso a la coerción por parte del Estado indio, especialmente en su proyecto de centralización política. Particular relevancia tiene la violencia con la que Nehru y sus sucesores han mantenido el orden en Cachemira y el noreste el país. Pero las medidas que han tomado no son menos coercitivas que las utilizadas por Gran Bretaña en Irlanda. Establecen una continuidad con la sangrienta historia de la formación del Estado en Occidente, no una desviación respecto de ella.

Europa moderna siempre que las nuevas clases dominantes podían imponer sus preferencias sobre el orden político.

En resumen, el dominio sin hegemonía –como lo define Guha– no es una aberración asociada con el mundo poscolonial o una señal de una fallida revolución burguesa. Es, y ha sido, la cara normal del poder burgués.

4.5 ¿Crítica o apología? Los subalternistas como los nuevos *whigs*

En este punto deberíamos hacer una pausa y replantearnos la convicción de Guha de que su trabajo ha proporcionado una crítica, y una alternativa, a la historiografía liberal. Utiliza peyorativamente el apelativo «liberal», considerándolo como una empresa intelectual comprometida con ocultar la verdadera historia de la expansión capitalista, especialmente de su expansión en el mundo colonial: «discurso burgués por excelencia, ayudó a la burguesía a cambiar o por lo menos a modificar el mundo de acuerdo con sus intereses de clase en el periodo de su ascenso, y, desde entonces, a consolidar y perpetuar su dominio»[11]. La historiografía liberal es por ello cómplice del dominio de la burguesía moderna. De hecho, continúa Guha, «la función de esta complicidad es [...] hacer que la historiografía liberal hable desde dentro de la propia conciencia burguesa»[12]. Así, la interpretación liberal de la historia no sólo expresa los intereses de las clases dominantes, sino que refleja realmente las propias opiniones de esa clase sobre sí misma y el mundo. Los argumentos desarrollados en *Dominance without Hegemony* pretenden ser un antídoto a semejantes apologías.

Los límites de la crítica de Guha

¿Cuáles son los elementos que hacen que, para Guha, la historiografía liberal sea una expresión de la visión del mundo de la propia burguesía? Para él, lo que hace que los liberales sean cómplices de la ideología burguesa es

---

[11] Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, pp. 6-7 [ed. cast.: *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].

[12] *Ibid.*

pretender que la misión emprendida por el capital en el Este es la misma que la que llevó a cabo con éxito en Europa Occidental. En el Oeste, el capital había establecido un orden político basado en el consentimiento de los gobernados, es decir, en la adquisición de la hegemonía. Los intelectuales liberales tergiversan la historia real cuando pretenden que los sistemas políticos coloniales y poscoloniales descansan en fundamentos similares:

> El punto esencial de esa tergiversación es la consideración, totalmente errónea, de que el dominio bajo las condiciones coloniales iba unido a la hegemonía. Esto se debe a que la historiografía liberal ha sido llevada a dar por hecho que el capital, en su trayectoria en India, consiguió superar todos los obstáculos para su expansión y subyugar todas las relaciones precapitalistas en la vida material y espiritual lo suficiente como para permitir que la burguesía hablara por toda la sociedad, como había hecho en Inglaterra y Francia en 1640 y 1789[13].

Este argumento tiene dos componentes significativos. El primero es, como hemos señalado, que la prueba de fuego para ver si el capital ha superado los obstáculos para su expansión es que sea capaz de «hablar por toda la sociedad» –de basar su dominio en el consentimiento de las masas–. La prueba no trata de si el capital consigue establecer su dominio económico, o su supremacía política. Sin duda, esos elementos son importantes para Guha, pero el verdadero indicio de que el capital ha llevado adelante su misión es que se convierte en un agente para expresar la voluntad general. El segundo punto destacable, de nuevo, es que Guha considera que ese fue el resultado de las revoluciones en Inglaterra y Francia. Para él, estas revoluciones personifican el compromiso liberal de la burguesía.

Para Guha, el problema de la ideología liberal es que *generaliza* indebidamente la experiencia europea para incluir la trayectoria del capital en el Este. Por ello enmascara u oculta el *fracaso* de la clase capitalista para llevar a cabo su misión. Guha no discute la descripción de sí misma que hace en el contexto europeo. Le acusa de actuar de mala fe. Por eso, su crítica del capital colonial está coloreada por un perceptible sentido de la decepción: no trajo a India los compromisos políticos por los que se guio en su tierra de origen. Acusa a la burguesía de no estar a la altura de los estándares encarnados en

---

[13] *Ibid.*, p. 19.

su propia práctica. Esto se puede observar claramente en una de sus más enérgicas denuncias de las fechorías del capital británico en India. En el capítulo 2 hacía un extracto de ella, pero la traigo aquí de nuevo acentuando las líneas relevantes:

> [L]a burguesía metropolitana, *que profesaba y practicaba la democracia en su tierra* [...] estaba bastante satisfecha de dirigir el gobierno de su imperio indio como una autocracia. *Defensora del derecho de las naciones europeas a la autodeterminación,* negó ese mismo derecho a sus súbditos indios hasta la última fase del raj [...] Su *antagonismo con los valores e instituciones feudales en su propia sociedad no impedía* [...] una enorme tolerancia ante los valores e instituciones precapitalistas de la sociedad india[14].

Tenemos que prestar atención a las líneas resaltadas porque Guha considera que representan la «paradoja» del dominio colonial: el marcado contraste entre la práctica política de los capitalistas en su tierra y su actuación en India. Pero esto es una paradoja solamente si se acepta como premisa un relato enormemente mitológico de la historia europea. Si en vez de ello introducimos en el relato de Guha la historia *real* del ascenso del capital, la supuesta paradoja se desvanece. Una representación correcta de la experiencia europea produciría el siguiente párrafo para reemplazar al anterior, con las líneas en cursiva de la cita original reemplazadas por otras que reflejarían más la historia real:

> [L]a burguesía metropolitana, *que reprimió y luchó contra la democracia en su tierra* [...] estaba bastante satisfecha de dirigir el gobierno de su imperio indio como una autocracia. *Preocupada por el derecho de las naciones europeas a la autodeterminación,* negó ese mismo derecho a sus súbditos indios hasta la última fase del raj [...] Su *acomodación a los valores e instituciones feudales en su propia sociedad iba en paralelo a* [...] una enorme tolerancia ante los valores e instituciones precapitalistas de la sociedad india.

Esto es lo que Guha *debía* haber dicho; de haberlo hecho, habría producido un marco muy diferente para entender la dinámica del dominio colonial en India. En este sentido, los historiadores liberales a los que reprende Guha

---

[14] *Ibid.*, pp. 4-5 (cursiva añadida).

tenían razón; el Estado colonial *fue* producto de los mismos impulsos que guiaron la formación del Estado en Gran Bretaña. Lo que sucede es que en ninguno de los dos escenarios el contenido de esos impulsos era el que ellos describían. La burguesía se esforzó por instaurar una forma oligárquica de gobierno en su tierra igual que hizo en India. De ahí se deduce que el carácter despótico del dominio colonial, lejos de ser una desviación fundamental de las preferencias políticas de la burguesía en Inglaterra o Francia, fue meramente *una expresión más concentrada y más brutal de esas mismas preferencias.* Guha simplemente critica a los historiadores liberales por presentar de manera equivocada el lado indio de la historia. Pero acepta *in toto* la descripción liberal de la experiencia europea. Por ello, utilizando su propia definición del término, el relato *(account)* de Guha no sólo está equivocado sino que es ideológico. No solamente oculta la verdadera historia de la modernización europea, sino que lo hace de una manera que blanquea los verdaderos objetivos del capital, que no eran otros que establecer un sistema político, una *polity,* estrechamente comprometido con sus intereses particulares. Es una narración que sustituye la historia real por la autocomplaciente visión que presenta el capital de su propio pasado.

Los orígenes *whig* de la crítica de Guha

El carácter ideológico de la interpretación de Guha se hace más evidente todavía si examinamos su pedigrí. La idea de que una burguesía liberal y progresista puso en marcha las revoluciones clásicas fue elaborada en la Europa posnapoleónica por los intelectuales liberales que luchaban contra una creciente marea de sentimiento monárquico. Tanto en Inglaterra como en Francia, la década de 1820 asistió a un fuerte recrudecimiento de la ideología conservadora, en cuyo centro estaba un esfuerzo por deslegitimar no sólo la Revolución francesa, sino también la idea misma de poder popular. En Inglaterra, los debates históricos habían estado estructurados durante décadas por la lucha política entre dos partidos, el *tory* y el *whig,* ambos feudos de las clases dominantes y ambos hostiles a las clases populares. Los orígenes de la versión *whig* de la Revolución inglesa se pueden rastrear hasta la propaganda que los líderes parlamentarios elaboraron durante la revolución y en años posteriores. En ella se hacía un retrato de los dirigentes antimonárquicos como los defensores de la libertad contra la arbitrariedad del poder; más concreta-

mente, esta historiografía describía los objetivos revolucionarios como una defensa de los intereses populares y nacionales, no de los de una determinada clase social. Ahí se encuentran los orígenes de la idea de que el liderazgo burgués del movimiento expresaba los intereses de toda la nación. En esta interpretación *whig,* las guerras civiles inglesas no sólo estaban justificadas sino que se consideraban necesarias para el avance de la libertad. Los *whigs* pretendían ser los descendientes directos de las fuerzas revolucionarias, y por ello los defensores de la libertad.

En la tradición *whig* tal como se trasmitió en la década de 1820, los líderes parlamentarios de 1640 portaban el estandarte de la libertad, pero todavía no se les identificaba como burgueses[15]. Se les consideraba líderes ilustrados comprometidos con la idea de la libertad. Fueron los historiadores franceses, escribiendo también tras la caída de Napoleón, quienes introdujeron en la historia la identificación de la libertad con el liderazgo burgués[16]. En pugna con la restauración borbónica, y cuando la revolución de 1789 estaba siendo descalificada como una orgía de excesos, los liberales progresistas desarrollaron una interpretación que no sólo retrataba la Revolución francesa como una defensa de las libertades populares, sino que añadía a su argumento que la burguesía había encabezado la lucha. En trabajos muy influyentes, publicados durante un periodo de más de tres décadas, Augustin Thierry, François Guizot, François Mignet y Henri de Saint-Simon, entre otros, pusieron las bases de lo que se ha dado en conocer como la interpretación liberal de la Revolución francesa. Pero los elementos básicos de esta interpretación acabaron cristalizando en un marco general para *ambas* revoluciones, la británica y la francesa; Guizot y Thierry aplicaron el análisis de 1789 a las guerras civiles en Inglaterra. Desde esta perspectiva, ambas revoluciones eran el producto de una burguesía en ascenso que luchaba por las libertades modernas y el derrocamiento del orden feudal.

La historiografía liberal francesa fue la primera en retratar la revolución como un producto de la lucha de clases. Pero, en su interpretación, la lucha era entre el Tercer Estado en conjunto y la parasitaria nobleza. Aceptaba el

---

[15] Véase el resumen en R. C. Richardson, *The Debate on the English Revolution Revisited,* Londres, Routledge, 1988.

[16] Shirley M. Gruner, «Political Historiography in Restoration France», *History and Theory* 8:3 (1969), pp. 346-365; *Economic Materialism and Social Moralism: A Study in the History of Ideas in France from the Latter Part of the 18th Century to the Middle of the 19th Century,* La Haya, Mouton Press, 1973.

dictamen de Sieyès de que el Tercer Estado representaba a «todos», que estaba compuesto prácticamente por toda la nación. Por ello, el liderazgo que ejercía la burguesía «hablaba por la nación»; no había conflictos de interés entre la dirección y las masas que formaban su base. Esta formulación alcanzó su expresión más clara con la obra de Augustin Thierry, que tuvo mucha influencia a mediados de siglo. En sus primeros escritos, Thierry consideraba que la idea misma de un conflicto entre la burguesía y las masas era absurda porque la primera era simplemente otra manera de describir a la segunda: la burguesía *era* la nación[17]. Más tarde concedió la posibilidad de que hubiera cierto antagonismo, si bien improbable porque la burguesía se identificaba con las aspiraciones e intereses universales del pueblo[18]. Esta identificación básica de la burguesía con las aspiraciones del común, y por ende de la nación, se convirtió en el cimiento sobre el que se edificó la historiografía liberal a lo largo del siglo XIX. La incorporaron Guizot, Michelet y Marx y, más tarde, los historiadores progresistas de principios del siglo XX.

Los historiadores liberales franceses influyeron de modo perdurable en la interpretación de la revolución de 1789. También tuvieron un impacto más inmediato sobre la interpretación de las guerras civiles inglesas. Para legitimar su argumento sobre la Revolución francesa, Thierry y Guizot reinterpretaron los acontecimientos de los años 1640-1648 en Inglaterra como precursores de lo que sucedería en 1789. Los *whigs* ingleses ya habían tratado de presentar las guerras civiles como una victoria de las fuerzas de la libertad. Ahora, los liberales franceses les ofrecieron un argumento para reforzar el suyo. Mientras que la primera historiografía sobre el tema había considerado que la oposición parlamentaria de 1640 estaba motivada por convicciones morales y religiosas, esta nueva remesa las vinculó con la agenda de una clase social. Para Guizot, el discurso religioso utilizado para justificar la revolución de 1640 «era una pantalla para ocultar la cuestión social, la lucha de varias clases por el poder y la influencia»[19]. La Revolución inglesa fue remodelada de este modo como la victoria de la burguesía contra una reaccionaria clase

---

[17] S. M. Gruner, «The Revolution of July 1830 and the Expression "Bourgeoisie"», *The Historical Journal* 11:3 (1968), pp. 462-471.

[18] Lionel Gossman, «Augustin Thierry and Liberal Historiography», *History and Theory* 14:4 (diciembre de 1976), pp. 3-83; véanse especialmente las páginas 28-32.

[19] «Leur lutte couvrait une question sociale, la lutte des classes diverses pour l'influence et le pouvoir»; François Guizot, *Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1894, pp. 10-11.

terrateniente, y las sublevaciones francesas celebradas como las descendientes directas de las inglesas[20]. A mediados del siglo XIX ambas revoluciones estaban firmemente instaladas en una tradición historiográfica que identificaba a sus protagonistas como la burguesía, cuya misión era hablar en nombre del pueblo-nación, y a la que se atribuía haber construido un orden político liberal basado en el consentimiento del pueblo-nación.

La inflexión marxista...

Debería quedar claro que el argumento de Guha descansa directamente en una interpretación *whig* de la modernización inglesa y francesa. Como veremos, esta también es la tradición que orienta su conceptualización de la lógica del capitalismo. Quizá esto parezca una afirmación extraña, habida cuenta de que Guha recurre explícitamente a Marx en su interpretación de las revoluciones burguesas y que su vocabulario conceptual parece derivarse directamente de Marx. Entonces, ¿cómo se justifica presentarle como un *whig* de nuestros días?

Semejante caracterización es defendible por dos motivos. El primero es que el propio Marx incorporó, a su análisis de las primeras revoluciones modernas, elementos sustanciales de la narración *whig*. Guizot, Thierry, Mignet y otros destacados historiadores liberales estaban entre sus principales fuentes para la historia de estos acontecimientos. Además, consideró que el análisis que hacían era compatible con su enfoque materialista de la historia. Marx insistió, en más de una ocasión, en que los liberales progresistas le habían anticipado la importancia de las fuerzas de clase en el desarrollo histórico[21]. Realmente, encontraba especialmente atractiva la idea del liderazgo burgués de la revolución, ya que coincidía con el juicio de que la historia era una progresión de sociedades desde un modo de producción a otro. Marx simple-

---

[20] Véanse R. C. Richardson, *English Revolution Revisited,* cit., pp. 56-64 y Alastair MacLachlan, *The Rise and Fall of Revolutionary England: An Essay on the Fabrication of Seventeenth Century History,* Londres, Macmillan, 1997, pp. 12-14.

[21] Véase la declaración de Marx en su carta a Joseph Weydemeyer, donde declara que fueron los historiadores liberales, y no él, los que descubrieron la historia de las clases, y aconseja a «caballeros demócratas» que «estudien los trabajos históricos de Thierry, Guizot, John Wade y demás» para ilustrarse sobre la pasada «historia de las clases». K. Marx y F. Engels, *Collected Works,* vol. 39, Londres, Lawrence y Wishart, p. 58.

mente tomó la idea de una revolución burguesa y la importó a su teoría de la evolución histórica, internalizando de ese modo, con ella, muchas debilidades del análisis liberal. Por ello, en la medida en que Guha sigue a Marx en estas cuestiones, internaliza las mismas panaceas liberales y las mismas flaquezas que incorporó el propio Marx[22].

Pero aunque Marx asimiló elementos sustanciales del análisis *whig,* sería erróneo situar su obra dentro de la tradición *whig.* En primer lugar, sobre la cuestión específica del papel de la burguesía en las revoluciones, Marx estuvo mucho más atento a la ambivalencia del liderazgo de la elite sobre las fuerzas populares que los historiadores liberales. Fustigó a Thierry por tratar de negar la existencia de antagonismo entre la elite y los subalternos en la revolución, por olvidar que la «burguesía» triunfó solamente cuando decidió hacer «causa común con los campesinos»[23]. Hay varios ejemplos en los que admite que las revoluciones fueron más allá de sus tímidos impulsos iniciales no porque la burguesía abrazara un programa radical, sino gracias a la presión desde abajo[24]. Como ha señalado François Furet, Marx nunca pudo reconciliar su aceptación de los mitos *whig* sobre el ascenso de la burguesía con su reconocimiento de la timidez burguesa durante el transcurso real de los acontecimientos[25]. A pesar de ello, la importancia que Marx otorga al papel de las presiones populares distingue los análisis marxianos y lo alejan de la historiografía *whig,* incluso aunque no pudiera sustraerse a sus debilidades básicas.

Una segunda razón, más importante, para evitar asimilar a Marx en la tradición *whig* es que, para él, el significado de las revoluciones burguesas se encuentra en el impulso que dieron a la propagación del capitalismo como

---

[22] Una formulación especialmente clara de este argumento se encuentra en George Comninel, *Rethinking the French Revolution,* Londres, Verso, 1987, pp. 53-75.

[23] Carta de Marx a Engels, 27 de julio de 1854, Marx y Engels, *Collected Works,* vol. 39, cit., p. 472. He puesto la palabra «burguesía» entre comillas porque el término es equívoco en el contexto francés, como mostraba en el capítulo 3.

[24] Como señala Marx en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte,* la Revolución francesa avanzó solamente cuando escapó de las manos de sus líderes. Cada vez que parecía detenerse, la dirección existente era «dejada de lado por el más atrevido aliado que estaba detrás y enviada a la guillotina». Karl Marx, *Political Writings, vol. II: Surveys from Exile,* editado por David Fernbach, Nueva York, Vintage, 1974, p. 169.

[25] «Introduction», en François Furet, *Marx and the French Revolution,* Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 46 [ed. cast.: *Marx y la Revolución francesa,* México, Fondo de Cultura Económica, 1992; ed. orig. francesa: *Marx et la Révolution française;* suivi de *Textes de Karl Marx* (présentés, réunis, traduits par Lucien Calvié), París, Flammarion, 1986].

sistema *económico,* aunque sin duda exageró su significado para el desarrollo del capitalismo, como señalaba en el capítulo 3[26]. En 1640, Inglaterra ya era principalmente un país capitalista, mientras que Francia no sufrió un viraje significativo hacia el nuevo sistema económico hasta el último cuarto del siglo XIX, casi un siglo después de su propia revolución. No obstante, aunque Marx puede haber exagerado los logros económicos de la burguesía en las dos revoluciones, hay pocas dudas de que se mostraba mucho más circunspecto sobre los compromisos liberales y comunitarios de la burguesía. En sus primeros escritos hizo hincapié en la importancia del capitalismo para la aparición de la sociedad civil como esfera diferenciada; sin embargo, aunque otorgara una gran importancia a la *sociedad civil* burguesa, era mucho más precavido en su alabanza de la *clase* burguesa. Sostenía que la clase estaba mucho más preocupada por el fortalecimiento del *Estado* –especialmente de su aparato represivo– que por la profundización de las libertades liberales. La declaración decisiva sobre esta perspectiva aparece en su comentario sobre la Comuna de París, donde vuelve a este tema en cada uno de los tres borradores, buscando la formulación adecuada de la idea. La Revolución francesa barrió el antiguo régimen, señalaba Marx, pero al hacerlo estableció un Parlamento «bajo el control directo de las clases propietarias», dando al Estado el carácter de «una fuerza pública organizada para la esclavitud social, de motor del despotismo de clase»[27]. Esto no tiene nada que ver con la idílica versión de la historia que se encuentra en la narrativa de Guha.

... *a un argumento fundamentalmente* whig

Aunque el referente inmediato de la obra de Guha sea Marx, su interpretación de las revoluciones rememora sus raíces *whig.* Hay dos puntos en especial que merecen atención. El primero es que en el análisis de Guha no

---

[26] Más en lo que respecta a Francia que respecto a Inglaterra. Marx reconocía que la propiedad de la tierra en Inglaterra era capitalista en el momento de la revolución. Véase su crítica del trabajo de Guizot, *Pourquoi la Révolution d'Angleterre a-t-elle Réussi?,* en K. Marx, *Surveys from Exile,* cit., pp. 250-255.

[27] «The Civil War in France – Final Draft», en *ibid.,* p. 207 [ed. cast.: «Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871», *La guerra civil en Francia,* en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas* (2 vols., Madrid, Akal, 2016), vol. 1, pp. 520-568; cita, en p. 540].

hay prácticamente ningún reconocimiento del papel que desempeñaron las fuerzas populares para radicalizar la agenda política. Pone todo su énfasis en el ardor revolucionario y visión de futuro de la burguesía. Esto tiene consecuencias cuando analiza el caso de India. Si Guha hubiera reconocido la importancia de las fuerzas populares en las revoluciones canónicas, se hubiera visto obligado a restar importancia al heroísmo de la burguesía como factor causal. Su marco teórico hubiera tenido que incluir el análisis de la movilización popular como un elemento central para explicar el curso de las revoluciones burguesas. Trasladar este marco al caso de India hubiera supuesto reducir correspondientemente el énfasis sobre el «mediocre liberalismo» de los capitalistas indios como mecanismo explicativo. Habrían dejado de verse como mediocres en comparación a los británicos y, por el contrario, resultarían muy parecidos a ellos. El carácter conservador del nacionalismo indio tendría que verse no simplemente como una consecuencia de los defectos del capital indio, sino del fracaso de las clases subalternas en el movimiento nacionalista. Esto exigiría un análisis independiente de los movimientos de trabajadores y campesinos que arrojara luz sobre su incapacidad para alcanzar el tipo de poder que les hubiera permitido arrancar mayores concesiones al CNI, igual que hicieron en Europa los movimientos populares.

Pero en *Dominance without Hegemony,* las clases subalternas raramente surgen como un actor, como un «sujeto histórico». A lo largo del análisis son siempre el *objeto* de la estrategia de la burguesía. Guha nunca se plantea por qué las fuerzas populares fracasaron en reunir suficiente fuerza como para llevar al CNI por veredas más radicales, lo que refleja su compromiso con tomar a la burguesía como el actor decisivo para explicar las características del nacionalismo indio y, a continuación, del Estado poscolonial. Nunca formula las preguntas relevantes porque, en su marco, el curso de la revolución refleja las características del liderazgo burgués. Esto se debe a su internalización de la interpretación *whig* de las revoluciones clásicas, en la que la heroica burguesía da paso a una nueva era independientemente de la presión popular, generando así el distorsionado supuesto de Guha.

El segundo punto que merece atención es que el énfasis que pone Guha en el *consentimiento* como el sello distintivo del dominio burgués también le sitúa firmemente en la tradición *whig.* Resulta difícil encontrar una sugerencia en la obra de Marx en el sentido de que el nuevo orden establecido después de 1640 y 1789 expresara un consenso social duradero. Marx es mucho

más consciente que sus fuentes liberales de la limitada base social de las oligarquías burguesas. Con Guha, esta precaución está ausente. Para él, el sello distintivo del sistema político posrevolucionario es que las elites y las clases subalternas están integradas en el mismo orden consensuado. Así es como se soslaya el abismo entre las culturas políticas de las clases dominadas y dominadoras. En consecuencia, el concepto de hegemonía, tal como lo utiliza Guha, se convierte en una expresión de la integración nacional. La burguesía no sólo incorpora a las clases trabajadoras a la misma coalición política, sino que efectivamente «habla en nombre de la nación». Este planteamiento proviene de Thierry, no de Marx. Para este último, el nuevo orden político no puede impedir la persistencia del antagonismo de clase y de la lucha de clases, mientras que para Guha el estallido del conflicto de clase –como en India en la década de 1970– es un acontecimiento patológico, la señal de una revolución burguesa fracasada. De ese modo, la formulación de Guha representa una decidida regresión hacia una historiografía *whig*.

En resumen, el argumento de Guha en *Dominance without Hegemony* no puede proporcionar una crítica al liberalismo porque ha internalizado muchos de los preceptos centrales de la historiografía liberal. Guha está de acuerdo en que la burguesía era el principal protagonista de las revoluciones clásicas; también concuerda en que esta clase concretó, en sus perspectivas y su programa, las aspiraciones de «la nación», y avala la idea de que, una vez en el poder, su principal logro fue instalar un orden político basado en el consentimiento de las masas. De hecho, Guha incorpora estas conclusiones a su definición de desarrollo capitalista. Insiste en que la universalización del capital facilita un ordenamiento político en el que la burguesía alcanza con éxito estos fines. Lo que universaliza el capital es el dominio político basado en el consentimiento. En la medida en que fracasa en hacerlo, es un fruto espurio lo que queda instaurado. De ese modo, la crítica de Guha de la ideología liberal es secundaria. No cuestiona la básica conceptualización liberal del capital ni rechaza la mitología sobre su papel como actor histórico. Simplemente cuestiona si, en India, el capital ha realizado su misión, su «esfuerzo hacia la autorrealización»[28].

---

[28] «La historiografía [liberal] ha quedado atrapada en un universalismo abstracto gracias al cual es incapaz de distinguir entre la idea del capital esforzándose por su autorrealización y la realidad de su fracaso en hacerlo»; R. Guha, *Dominance without Hegemony*, cit., p. 19.

4.6 Conclusión

En los tres capítulos precedentes hemos examinado la afirmación central de Ranajit Guha sobre el sistema político indio cuando señala que sus patologías son atribuibles al fracaso de su burguesía para encabezar una adecuada revolución burguesa. El juicio de Guha descansa en su convicción de que las revoluciones de 1640 y 1789 generaron una nueva forma de poder social, exclusiva de la época burguesa moderna: el poder basado en el consentimiento de los gobernados. Las burguesías británica y francesa basaron su dominio en la hegemonía, mientras que en India la clase capitalista alcanzó el dominio, pero no la hegemonía. La tarea que he desarrollado hasta ahora ha sido mostrar que la hegemonía –definida como la dependencia del consentimiento en vez de la coerción– nunca fue un pilar de las revoluciones burguesas.

En el argumento de Guha, la hegemonía tiene dos dimensiones relevantes: su papel como el cemento que mantenía unida a la coalición revolucionaria y, posteriormente, su contribución al establecimiento de un orden político englobador. Las pruebas aducidas han demostrado que, en ninguna de estas dos dimensiones, las elites dirigentes de las revoluciones buscaron establecer o establecieron una hegemonía así definida. En el periodo revolucionario clásico, hicieron todo lo posible para contener y reprimir las demandas subalternas de representación, aplicando una significativa dosis de coerción, ciertamente mayor que la que administró a su propia base la dirección del CNI en el movimiento nacionalista. Una vez en el poder, expulsaron del escenario político a las clases trabajadoras, estableciendo una forma de gobierno restringida y oligárquica –mucho más restringida, de hecho, que en el caso de India–. El resultado fue constreñir la nación política solamente a las clases dominantes y a una pequeña brizna de la población general. Lejos de ser marginal para la estabilidad política del nuevo orden, la coerción fue parte fundamental de esa estabilidad. De modo que si el sello distintivo de la hegemonía es el fomento de la persuasión –en vez de la coerción– como el principal instrumento de estabilidad, entonces las revoluciones burguesas no pueden asociarse con el liderazgo hegemónico. Estos hallazgos refuerzan mi conclusión más general: no hubo ningún «fallo estructural» en las ambiciones políticas de la burguesía india comparadas con las de las clases dominantes en las revoluciones burguesas clásicas.

La tarea ahora es examinar lo que queda del argumento más marcadamente teórico que utiliza Guha para justificar su interpretación de la misión histórica de la burguesía. Recordemos que, para Guha, tanto la lucha capitalista por la hegemonía como su éxito en alcanzarla son expresiones de una fuerza más profunda, la tendencia universalizadora del capital. Si resulta que el capital no se esforzó por alcanzar la hegemonía –tal y como la entiende Guha– y realmente ni siquiera estaba especialmente interesado en ella, quizá la idea misma de un impulso universalizador sea errónea. Podríamos llegar a la conclusión de que el capital no sólo fracasó en subsumir el mundo colonial bajo su lógica, sino que no tiene ningún motor interno que lo impulse hacia la universalización. Y si eso es cierto, entonces seguramente las teorías que se han desarrollado en el siglo pasado, y que sitúan en el centro de su marco conceptual una concepción general del capitalismo, son más endebles de lo que pensábamos. Cada parte del mundo tendría entonces que generar teorías derivadas de su especificidad cultural y social. El rechazo poscolonial de las teorías de la Ilustración europea se extendería mucho más allá del mundo colonial.

En realidad, las consecuencias de mi crítica empírica no son tan graves. Guha trabaja con una interpretación muy particular de la universalización del capital. Como hemos visto, lo que supuestamente se universaliza es la construcción de un tipo de orden político muy específico, un orden en el que la clase dominante basa su dominio en el consentimiento de los gobernados. Para Guha, como para otros teóricos subalternistas, hay un criterio muy claro para juzgar la cuestión: para que el capital se haya universalizado la burguesía tiene que haber adquirido la hegemonía, y la hegemonía se define como el dominio basado en el consentimiento. Si estas condiciones no se cumplen, la dinámica universalizadora puede considerarse un fracaso.

En el siguiente capítulo propondré una definición distinta de la universalización del capital, una que sea más consistente con la práctica real de la burguesía. Sostendré que Guha llevaba razón al señalar que el capital tiene una tendencia universalizadora, pero que se equivocaba al identificar su contenido; en otras palabras, llevaba razón al afirmar que el capital tiene un impulso universalizador, pero no al identificar *qué* es lo que realmente se universaliza. No se trataba de un determinado orden normativo, sino más bien de la subordinación de los agentes económicos a las presiones competitivas del mercado. El capitalismo universaliza la dependencia del mercado. Veremos que este proceso es perfectamente consistente con el fenómeno

que los teóricos subalternistas afirman que es específico del mundo colonial, pero que consideran inconsistente con la tendencia universalizadora del capital: la persistencia de un dominio subalterno, diferente del de la elite y cargado de jerarquías sociales, relaciones tradicionales de poder y lenguajes políticos propios.

5 La tendencia universalizadora del capital

La principal conclusión de los capítulos precedentes es que la «revolución burguesa» india –su movimiento por la independencia– no se diferenció de las clásicas revoluciones europeas, como mantiene Ranajit Guha. La razón por la que no se puede apoyar la lectura que Guha hace de la historia no es que tenga datos equivocados sobre India; su lectura de la experiencia india es incuestionable, incluso convencional en muchos aspectos. La razón de que su argumento fracase es que su interpretación de la experiencia europea es muy defectuosa, y todas sus conclusiones sobre India se apoyan en dicha interpretación.

La realidad es que la burguesía europea no estaba más enamorada de la democracia, ni despreciaba más el antiguo régimen, ni era más respetuosa con la agencia subalterna, que la burguesía india. En términos de logros reales, el movimiento nacionalista indio creó un Estado que estaba, en todo caso, más cerca del ideal de Guha de un orden hegemónico que las oligarquías instauradas por las revoluciones burguesas clásicas. Así que la divergencia que Guha imagina como un elemento central de los problemas poscoloniales simplemente no existe. De hecho, su argumento no sólo está equivocado, sino que desempolva y recicla de nuevo una de las más longevas tradiciones de la apologética burguesa. No puede generar una crítica de la historiografía liberal porque depende por completo de esa misma tradición historiográfica, de su apología de la emergente clase capitalista.

Aunque la crítica empírica resuelve la cuestión de la divergencia entre los capitalistas indios y los europeos, su implicación para el argumento teórico más profundo de Guha es incierta. El argumento tiene dos componentes

principales: que la burguesía europea enarboló y estableció un consensuado orden político liberal, y que la disposición de la burguesía para basar su dominio en el consentimiento popular era en sí misma una expresión de una fuerza más profunda; concretamente, de la tendencia universalizadora del capital. Guha toma ese consentimiento como evidencia de esa tendencia. Por lo tanto, el hecho de que las burguesías colonial e india no mostraran ningún interés por un ordenamiento político englobador indica que el capital abandonó su misión universalizadora.

La cuestión ahora es ver cuáles son las implicaciones del descubrimiento de que, en ningún sitio, los capitalistas trataron de «hablar por la nación». Si la burguesía europea no estaba más interesada en un orden consensuado en su tierra de lo que lo estaba el capital indio en la suya, se podría llegar a la conclusión de que no fue solamente la clase capitalista india la que renunció a su misión universalizadora, sino que también lo hicieron sus predecesoras europeas. ¿No sugiere eso que habría que abandonar la idea misma de que el capitalismo tenga una tendencia universalizadora? Mi crítica de Guha ¿justifica la conclusión de que la idea misma del impulso universalizador del capitalismo es extremadamente defectuosa? ¿No residirá el error en atribuir semejante tendencia al capitalismo?

En este capítulo presento una defensa de la idea de que el capital sí tiene una tendencia universalizadora, aunque la conceptualización de Guha no sea la correcta. En la conclusión del capítulo 4, sugería que las dudas de Guha sobre la universalización del capital descansan sobre una interpretación muy específica de lo que se universaliza: la propagación de la hegemonía ideológica estrictamente definida. En este capítulo, propongo que hay pocas justificaciones para una concepción tan acotada. Guha la establece de forma más o menos arbitraria aunque haya bases para otra interpretación universalizadora, unas bases que le son bastante familiares. Además, como hemos visto, la interpretación que hace Guha del concepto parece tener poco respaldo en los antecedentes históricos. Resulta difícil encontrar ejemplos de una burguesía comprometida con la clase de universalización que Guha concibe. Por ello, ofrezco una definición diferente de la universalización, más consistente con la práctica real de los capitalistas. Después de mostrar que mi definición alternativa está más en consonancia con los antecedentes históricos, sostengo que esa universalización, correctamente definida, es totalmente consistente con el mismo fenómeno que los subalternistas piensan que es una evidencia en su contra.

Para Guha, la principal evidencia de una universalización incompleta es que la burguesía no base su dominio en el consentimiento de los gobernados. Hemos visto claramente los defectos de todo este razonamiento. Ahora abordaré otra de las supuestas marcas de una fracasada hegemonía burguesa: la persistencia de cierta clase de relaciones de poder que los teóricos subalternistas consideran diferentes de las formas de poder burguesas y, por ello, otra evidencia del estancado impulso universalizador. También aquí su sociología básica está equivocada. Las relaciones de poder que los subalternistas estiman muestras de un proyecto burgués fracasado o abandonado son, de hecho, totalmente compatibles con una cultura política burguesa dominante. Una vez más, esta proposición está respaldada por los antecedentes históricos en el corazón del capitalismo: Europa Occidental y Estados Unidos. Yo muestro que, en todos los lugares donde el capitalismo echó raíces, su práctica política contradice la caracterización que hace Guha de sus tendencias básicas, pero respalda la definición que he ofrecido. En otras palabras, la evidencia sugiere que el capital muestra una consistente tendencia universalizadora, sólo que no lo hace de la manera en que Guha lo concibe.

Tomados en conjunto, los capítulos 4 y 5 muestran que el fenómeno que Guha considera sintomático de un estancado impulso universalizador del capital –la existencia de un ámbito subalterno diferenciado, con su propio lenguaje, envuelto en anticuadas relaciones de poder y con su propia cultura política– es totalmente consistente con el proceso universalizador, pero sólo si ese proceso se redefine. Por ello rechazamos la sociología histórica de Guha mientras conservamos la idea de que el capital está impulsado para universalizarse a sí mismo.

5.1 Lo que está en juego

En dos ensayos separados publicados el mismo año, Dipesh Chakrabarty explica su punto de vista sobre las profundas implicaciones del análisis de Guha[1]. Defiende las tesis de Guha respecto al fracaso de la burguesía para basar

[1] Los ensayos son la introducción a *Provincializing Europe* (Princeton, Princeton University Press, 2000 [ed. cast.: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets, 2008]), pp. 3-23, y «*Subaltern Studies* and Postcolonial Historiography», *Nepantla: Views from South* 1:1 (2000), pp. 9-32.

su dominio en el consentimiento de los gobernados, citando aprobadoramente su veredicto de que «grandes áreas de la vida y conciencia del pueblo escaparon de cualquier tipo de "hegemonía burguesa"»[2]. También está de acuerdo en que el fracaso en alcanzar la hegemonía fue en sí mismo un síntoma de la paralización de la dinámica universalizadora. Sin embargo, pone un énfasis adicional en otra consecuencia que también estaba presente en el análisis de Guha pero que tiene mayor relevancia en el propio trabajo de Chakrabarty: el fracaso, en la campaña del capital por la supremacía, para transformar las relaciones de *poder.*

El hecho de que el capitalismo no disolviera la esfera subalterna no significaba solamente que los estamentos inferiores quedaran fuera de la influencia de la ideología burguesa; también implicaba que estaban sometidos a formas de poder muy diferentes respecto de las establecidas por el capital en Europa, donde este llevó a cabo una exhaustiva transformación social. Chakrabarty lo explica así en *Provincializing Europe:*

> La modernidad política en el Sur de Asia, sostenía Guha, reúne dos lógicas de poder no conmensurables, ambas modernas. Una es la lógica de los marcos legales e institucionales cuasi liberales que el dominio europeo introdujo en el país [...] Sin embargo, entrelazada con ella está la lógica de otro conjunto de relaciones en las que tanto las elites como los grupos subalternos están también implicados. Son las relaciones que expresan *la jerarquía a través de prácticas de subordinación directa y explícita de los menos poderosos hacia los más poderosos*[3].

En el otro ensayo, Chakrabarty elabora una descripción muy similar del análisis de Guha, pero describe la forma del poder en la esfera subalterna un poco más claramente: «la jerarquía estaba basada en la dominación y subordinación directa y explícita de los menos poderosos *a través de medios tanto ideológico-simbólicos como de pura fuerza*»[4]. Más adelante, prosigue: «La dominación y subordinación social de los subalternos por la elite constituía, por todo ello, la realidad cotidiana del capitalismo indio. Este era un capitalismo de tipo colonial»[5].

---

[2] D. Chakrabarty, «*Subaltern Studies* and Postcolonial Historiography», cit., p. 21.

[3] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., p. 14 (cursiva añadida).

[4] D. Chakrabarty, «*Subaltern Studies* and Postcolonial Historiography», cit., p. 17 (cursiva añadida).

[5] *Ibid.*, p. 20.

La peculiaridad de la modernidad india estriba en que su capitalismo dejó intacto el ámbito político de los grupos subalternos y sus formas de poder características, donde las elites ejercían una «subordinación directa y explícita» de los estamentos inferiores que, a menudo, suponía la utilización de la coerción física. En sí misma, esta no es una observación inusual. Prácticamente todos los análisis sociales del desarrollo colonial han señalado que la modernización en India ha dejado intactas viejas formas de dominación. Pero aquí es donde Chakrabarty quiere señalar la singularidad del análisis y de las conclusiones de *Subaltern Studies*. Mientras que, para muchos analistas, la obstinada persistencia de formas antediluvianas de poder era un síntoma de una incompleta transición al capitalismo, Chakrabarty sostiene que semejante inferencia sería un error. La persistencia de tales formas de poder no era muestra de un capitalismo incompleto o incluso de un capitalismo atrasado. No perduraban porque en el campo hubiera pervivencias feudales o porque el trabajo hubiera sido «subsumido sólo formalmente» dentro del capital. De hecho, reconviene a Guha por atribuir ocasionalmente la persistencia de la subordinación y la coerción política a una transición incompleta al capitalismo[6]. Chakrabarty sostiene que persisten porque una variedad no universalizadora del capitalismo tiene dinámicas sociales bastante diferentes del capitalismo universalizador original. De ese modo, Guha y Chakrabarty están unidos por su perspectiva de que el capitalismo colonial, incluso en su forma más desarrollada, produce formas de poder distintas.

> Guha va más allá del argumento que reduce las cuestiones de democracia y poder en el subcontinente indio a proposiciones sobre una transición incompleta al capitalismo. Él no niega las conexiones de la India colonial con las fuerzas globales del capitalismo. Sin embargo, su punto de vista es que la historia global del capitalismo no tiene por qué reproducir en todas partes la misma historia del poder[7].

De ese modo, el capitalismo puede propagarse por el planeta, pero las relaciones de poder que establezca no serán idénticas. Esta afirmación parece bastante razonable, pero en este momento es cuando empiezan a aparecer las partes más interesantes del argumento de Chakrabarty. Aunque estas formas

---

[6] *Ibid.*, p. 18; D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, cit., p. 13.

[7] D. Chakrabarty, «*Subaltern Studies* and Postcolonial Historiography», cit., p. 20.

de poder sean totalmente modernas, y coetáneas con el desarrollo del capitalismo, Chakrabarty se resiste a describirlas como capitalistas. En otras palabras, no quiere designarlas como formas *burguesas* de poder. En su ensayo sostiene que el trabajo de Guha nos exige reconocer «diferencias, en la historia del poder, entre la India colonial y Europa. Se trata de un paso radical porque pluraliza completamente la historia del poder en la modernidad global y *la separa de cualquier historia universal del capital*»[8]. En *Provincializing Europe,* Chakrabarty reproduce la sentencia pero añade una cláusula:

> [El análisis de Guha] pluraliza completamente la historia del poder en la modernidad global y la separa de cualquier narrativa universalista del capital. La historiografía subalterna *cuestiona la suposición de que el capitalismo sitúa necesariamente las relaciones de poder burguesas en una posición de hegemonía*[9].

Aquí Chakrabarty está planteando un argumento relevante y distintivo. El capitalismo colonial implantó ciertas relaciones de poder en India que no pueden ser subsumidas dentro de una «historia universal del capital», es decir, no pueden ser tomadas como ejemplos de las mismas relaciones de poder capitalistas que surgieron durante la modernización europea. La razón es que de ninguna manera significativa podrían ser «formas de poder burguesas», puesto que la burguesía en India nunca alcanzó la hegemonía y no penetró en el ámbito subalterno; y no lo pudo hacer porque el capital había abandonado su impulso universalizador. Concluye señalando que «esto era capitalismo *pero sin las jerarquías capitalistas,* un dominio capitalista sin una cultura capitalista hegemónica o, utilizando la famosa expresión de Guha, un "dominio sin hegemonía"»[10]. Es decir, un capital no universalizador produce una burguesía sin hegemonía, además de generar un capitalismo que no produce formas de poder reconociblemente capitalistas ni jerarquías específicamente capitalistas.

Vamos a clarificar a qué tipos de autoridad se está refiriendo Chakrabarty. En los ensayos en que presenta este argumento no proporciona muchos ejemplos concretos, pero sí nos dice dónde encontrarlos. En una nota a pie de página, remite al lector a una obra previa, una historia del trabajo en los mo-

---

[8] *Ibid.*, p. 19.

[9] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., p. 14 (cursiva añadida).

[10] *Ibid.*, p. 21.

linos de yute indios durante los años de entreguerras, donde describe con cierto detalle las relaciones de poder que tiene en mente[11]. En este trabajo anterior, Chakrabarty exploraba las formas de autoridad que los directivos ejercían sobre sus trabajadores en la industria del yute[12]. Sostiene que las relaciones de poder utilizadas por los directivos se diferenciaban del tipo de relaciones que Marx identificaba con el capitalismo. En el capitalismo, se supone que el poder se ejerce «a través de un corpus articulado de reglas y leyes que presenta la virtud de asegurar un orden en el uso y ejercicio del poder directivo»[13]. En otras palabras, el ejercicio del poder debe ser transparente, predecible y estar claramente demarcado. Pero Chakrabarty señala que, en los molinos de yute, la autoridad de los directivos sobre sus trabajadores era muy arbitraria, personal, a menudo violenta y desmedida[14]. Los directivos podían contratar y despedir a voluntad, podían utilizar el terror como forma de control laboral y establecer arbitrariamente los salarios que ellos consideraban adecuados. Entrampaban a los trabajadores con deudas, confiscaban sus salarios, intimidaban o golpeaban a aquellos que se pasaban a otras fábricas y, desde luego, utilizaban la violencia contra sospechosos de organizar sindicatos.

Para ejercer su autoridad, los directivos a menudo se servían de ideas sobre deferencia y jerarquía arraigadas en los obreros, ideas que se derivaban de sus culturas rurales. Chakrabarty describe las diversas formas de paternalismo que utilizaban los directivos y que incluso fomentaban para asegurarse la pleitesía de los trabajadores. Para esto resultaba fundamental el concepto del *Ma-Baap,* una noción tradicional india que otorga a las figuras de autoridad una especie de responsabilidad parental sobre aquellos que están bajo su control. De ahí que los directivos «afirmaban que ellos estaban *in loco parentis* de los trabajadores»[15]. En consecuencia, los obreros tenían el deber de aceptar la autoridad de los directivos y actuar como se les decía. Cuando se imponía un castigo, se justificaba como «justicia "parental"»[16]. Evidentemente, las jerarquías de casta y divisiones sociales existentes consti-

---

[11] *Ibid.,* p. 14.

[12] D. Chakrabarty, *Rethinking Working Class History: Bengal 1890-1940,* Princeton, Princeton University Press, 1989, caps. 3, 5.

[13] *Ibid.,* p. 172.

[14] *Ibid.,* pp. 170-177.

[15] *Ibid.,* p. 163.

[16] *Ibid.*

tuían un terreno fértil para la implantación de semejantes ideas. Los directivos se servían de estos aspectos de la conciencia de los trabajadores para conseguir sus propios fines.

Aquí Chakrabarty se basa en la premisa de que las formas de poder verdaderamente burguesas se apoyan sobre un conjunto de mecanismos único y claramente identificable, que no incluye lo que encontró en los molinos de yute de Bengala. Lo que probablemente tenga en mente es la idea de que, con el advenimiento del capitalismo, las clases dominantes no necesitan apoyarse en la coerción directa para extraer el excedente de los trabajadores. En el feudalismo, como el campesinado tenía acceso directo a los medios de producción, este no necesita de los señores para sus actividades productivas. Carentes de medios para inducir en los campesinos un excedente, los señores no tenían más remedio que recurrir a las amenazas y la intimidación para extraerles rentas. Esto hacía que en el feudalismo el poder fuera muy arbitrario, violento e interpersonal en su forma. La coerción estaba incorporada a la estructura de clase, igual que la subordinación directa[17]. Pero, en el capitalismo, la extracción de excedentes no podía depender de la total coerción. Los empleadores pueden apoyarse en vez de ello en la «sorda coerción de las relaciones económicas», utilizando la famosa formulación de Marx[18]. La coerción directa se desvanece, y el poder se ejerce a través de la fuerza impersonal de las presiones estructurales. En vez de aparecer como los opresores directos, los capitalistas se pueden presentar como los benefactores de los obreros. El sistema pasa a ser perfectamente compatible con la igualdad formal en el terreno político incluso aunque la burguesía ostente el dominio económico. Así, la premisa tácita sobre la que Chakrabarty basa su identificación del poder colonial como no burgués es, a lo que parece, la de que la igualdad puramente formal y las relaciones de poder impersonales se manifiesten como las formas por excelencia del poder capitalista. Si en el mundo colonial el capitalismo se hubiera universalizado verdaderamente, sin distorsiones, no hubiera tenido que apoyarse en las formas de coerción que Chakrabarty encontró en los molinos de yute de la Calcuta de la década de 1920. Habría generado formas de autoridad más cercanas a la coerción impersonal típica del capitalismo europeo. Los empresarios en el Este, sin duda, reproducen el

---

[17] Véanse los comentarios de Marx en *Capital,* vol. III, Nueva York, Vintage Books, 1981, pp. 926-927.

[18] *Ibid.*, vol I, p. 899.

capitalismo, pero se apoyan en formas no burguesas de poder, en formas que se desvían respecto de las que actúan en el capitalismo clásico.

Del argumento precedente Chakrabarty deriva ciertas implicaciones teóricas importantes. La primera es que el análisis de las jerarquías sociales en India no puede recurrir a las categorías de la economía política que se apoyan en el capital como mecanismo explicativo. En la medida en que las relaciones de poder en India no fueran parte de la historia universal del capital, no cabría explicarlas a través de la lógica del capitalismo. Cualquier marco teórico que trate de vincular la subordinación y el dominio a la lógica del capital sólo puede, en consecuencia, fracasar a la hora de esclarecer las realidades poscoloniales. La principal víctima aquí es la teoría marxista. Chakrabarty lo explica así:

> En las ecuaciones de la modernidad, el poder no es una variable dependiente, con el capital desempeñando el papel de variable independiente. El capital y el poder son categorías analíticas separables. El tradicional pensamiento marxista europeo, que fusionaba las dos, siempre sería relevante, pero también inadecuado, para analizar el poder en las modernas historias coloniales[19].

No está del todo claro cómo *fusiona* el pensamiento marxista europeo el capital y el poder. Chakrabarty parece sugerir que estas teorías interpretan todas las formas del poder como expresiones del capital; una notable afirmación hecha sin ninguna argumentación o evidencia que la sustente[20]. Pero dejemos de lado la cuestión por ahora.

La siguiente implicación de su argumento es que el despegue del renacimiento teórico exige la elaboración de un nuevo conjunto de categorías. En este contexto es donde pide «provincializar» Europa:

> Mi argumento para provincializar Europa surge directamente de mi implicación en este proyecto. *Una historia de la modernidad política en India no puede escribirse como una simple aplicación de los análisis del capital y el nacio-*

---

[19] D. Chakrabarty, «*Subaltern Studies* and Postcolonial Historiography», cit., p. 20.

[20] La afirmación de Chakrabarty soslaya toda la teorización marxista generada desde la década de 1960, que se esforzó enormemente para establecer la autonomía relativa de lo político respecto a lo económico. Esto ciertamente vale para teóricos influidos por Althusser, como Nicos Poulantzas, Göran Therborn y Bob Jessop, pero también para algunos de los más feroces críticos de Althusser, como Ellen Meiksins Wood, y para teóricos como Fred Block, que procedía de la Nueva Izquierda norteamericana.

> *nalismo disponibles en el marxismo occidental.* Como hacen algunos historiadores nacionalistas, no se puede enfrentar la historia de un colonialismo regresivo contra el relato de una vigorosa burguesía nacionalista que busca establecer una perspectiva burguesa sobre toda la sociedad. En los términos de Guha, no había ninguna clase en el Sur de Asia comparable a la burguesía europea de las metanarrativas marxistas, una clase capaz de fabricar una ideología hegemónica que hacía que sus propios intereses parecieran y se sintieran como los intereses de todos [...] *Esto era capitalismo realmente, pero sin las relaciones burguesas que alcanzan una posición de incuestionable hegemonía;* era el dominio del capital sin una cultura burguesa hegemónica, o en la famosa expresión de Guha, «dominio sin hegemonía»[21].

Aquí hay que destacar varias cosas. La primera es que Chakrabarty reproduce, *in toto,* el argumento de Guha sobre una falla estructural que separa a la burguesía india de la europea. Afirma que el movimiento nacionalista no puede narrarse como una historia de la ascensión del capital porque el capital no se comportó como debía haberlo hecho, no intentó «hablar por la nación», como hicieron los capitalistas británicos en su revolución. Por ello, la teoría social necesita elaborar un nuevo conjunto de categorías que tendrán que ser diferentes de las utilizadas para explicar la dinámica europea. Esto es simplemente una extensión del argumento de Guha. Pero, como una inflexión añadida, pone un énfasis especial en la clase de relaciones de poder que produjo el capitalismo colonial: afirma categóricamente que no son relaciones de poder capitalistas, y no pueden considerarse así porque son relaciones de dominación interpersonal. Guha había equiparado la hegemonía al dominio por consentimiento. Chakrabarty añade el criterio de que las relaciones de poder también tenían que haber sido transformadas, abandonando la dominación personal para adoptar una variedad más formal e impersonal.

Además, Chakrabarty respalda la opinión de Guha de que la nación moderna, apoyándose en la hegemonía burguesa, estuvo propiciada por la burguesía, y que la burguesía india no siguió esos pasos. Así, el capital en India fracasó en implantar su propia forma de dominación –a través de medios impersonales–, y también fracasó en generar una genuina comunidad política bajo su hegemonía. Esta es la razón por la que la teoría marxista como «metanarrativa» pierde relevancia para India: la teoría marxista es hija de la reali-

---

[21] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., p. 15 (cursiva añadida).

dad europea. Supone que la historia se desarrolla de una manera determinada: la burguesía nace, reconoce sus intereses, derriba el orden tradicional, impone su propia visión de la sociedad, crea una nación viable y ejerce el poder a través de medios formales e impersonales. Ya que esto no sucedió en India, la teoría marxista –y su prima liberal– deben ser reemplazadas por una teoría que esté en sintonía con las realidades de India y liberada de supuestos de origen europeo. Así es como Europa debe ser provincializada.

Ahora podemos apreciar qué es lo que está en juego, para el colectivo subalternista, con la universalización del capital: la idoneidad de las categorías europeas (por lo menos tal y como han sido legadas por la tradición de la Ilustración) para la realidad india y, por extensión, para el resto del mundo poscolonial. El deseo de Chakrabarty de provincializar Europa se deriva de su convicción de que cualquier comparación con la narrativa europea será engañosa porque, una vez que el capital viajó a las colonias, estas últimas se vieron sometidas a una serie de dinámicas económicas y políticas diferentes a las experimentadas en Europa. Una comprensión adecuada de estas dinámicas exigirá la construcción de un nuevo conjunto de categorías, sensibles a las peculiaridades de esta nueva forma de modernidad, una modernidad que sustentó a un capitalismo que se había negado a producir las relaciones de poder que había implantado en Occidente. Un capitalismo *específicamente poscolonial* exige categorías *específicamente poscoloniales.*

Hay dos pilares en los que Chakrabarty sustenta la conclusión de que las categorías occidentales deben ser abandonadas en favor de otras nuevas de carácter indígena: la afirmación de que la burguesía no estableció su hegemonía ideológica en la forma de un dominio por consentimiento, y la afirmación de que no sustituyó las viejas relaciones de poder por las suyas propias. Ambas son dimensiones del metaconcepto de Guha referente a la universalización del capital. Si el capital completa con éxito su universalización, eso dice el argumento, ejercerá su dominio por consenso y sustituirá las viejas relaciones de poder por formas reconociblemente burguesas. Ya hemos visto que el primero de estos dos axiomas es en su mayor parte una fantasía, un mito aceptado con presteza por Guha y sus seguidores. No hay ninguna brecha abierta entre el ascenso de la burguesía europea y el ascenso de sus descendientes en India. La visión política y social del capital en su encarnación europea era realmente similar a la visión que dio forma a su actuación en India, y cualquiera que sea el marco analítico apropiado para explicar la primera será asimismo apropiado para explicar la segunda, como ya demostramos en

los capítulos 3 y 4. Por ello, si parte de la justificación de abandonar «la simple aplicación de los análisis del capital y el nacionalismo» es sólo que de ese modo el relato no tendrá sentido ya que el capital en India no actuó con los mismos intereses, o con los mismos objetivos, con que lo hizo en Europa, entonces podemos concluir con seguridad que las preocupaciones carecen de fundamento.

Ahora queda por ver si el segundo pilar puede aguantar el peso que el colectivo subalternista descarga sobre él. ¿Es imposible explicar, mediante la «narrativa del capital», la reproducción de jerarquías interpersonales y la dependencia de la coerción? O traduciendo esta jerga, ¿ es consistente el ejercicio de la dominación personal con la explotación capitalista? ¿Deberíamos esperar que, a medida que el capital consolida su presencia en una economía, renunciará a apoyarse en semejantes formas de poder? ¿Es un desarrollo anómalo el recurso de los capitalistas a semejante dominación? De ser así, entonces tendríamos que aceptar las conclusiones, formuladas por Chakrabarty, de que el capital no implantó «relaciones de poder burguesas» y que las tradicionales categorías marxianas son inadecuadas para la realidad india. Pero si se puede demostrar que la coerción interpersonal es perfectamente consistente con las relaciones laborales capitalistas, entonces nos veremos obligados a rechazar tales conclusiones, en cuyo caso la historia del poder –de esta clase de poder– puede asimilarse realmente dentro de la «narrativa del capital». Y si esto es así, habremos demostrado que el camino histórico del capital hacia el dominio, así como la persistencia de las jerarquías sociales a las que se refiere Chakrabarty, se pueden explicar por medio de las mismas categorías que él pretende que rechacemos.

5.2 ¿Qué es lo que universaliza el capitalismo?

Para valorar si el capital renunció a su misión universalizadora en su aventura colonial, primero debemos preguntarnos qué es lo que se supone que universaliza. Cualquier cosa que supuestamente universalice el capital debe ser algo que pueda estar estrechamente unido a sus características intrínsecas. Hemos de tener buenas razones para creer que, allí donde aparecen relaciones sociales capitalistas, también lo harán estos fenómenos concomitantes.

Después de rechazar el argumento de Guha, nos toca a nosotros proporcionar una alternativa. En este caso, no es difícil encontrar un candidato al-

ternativo para la universalización. Guha se refiere a él en su propia discusión. Recordemos que describe la tendencia del capital a la universalización de la siguiente manera:

> Esta tendencia [universalizadora] se deriva de la autoexpansión del capital. Su función es crear un mercado mundial, subyugar todos los modos de producción anteriores y reemplazar todos los aspectos jurídicos e institucionales de tales modos de producción y, de manera general, todo el edificio de las culturas precapitalistas, por leyes, instituciones, valores y otros elementos de una cultura idónea para el dominio burgués[22].

Como se señalaba en el capítulo 2, este pasaje contiene dos elementos distintivos asociados con la tendencia universalizadora; por un lado, la «autoexpansión del capital» y, por el otro, las consiguientes transformaciones políticas y culturales. Guha nunca define la autoexpansión del capital, probablemente porque asume que el lector lo entenderá con el significado que le daba Marx, quien lo consideraba un fenómeno que se producía tanto a nivel micro como macro. A nivel macro, se refería a la tendencia del capitalismo como sistema a ampliar su zona de operaciones –a encontrar nuevos mercados o aun crearlos de nueva planta desplazando, si fuera menester, formas económicas existentes; a llegar a todos los lugares del mundo e incorporarlos a un mercado mundial–. Pero para Marx, esta tendencia a nivel macro se deriva de la actuación a nivel micro de las empresas individuales. El capitalismo se expande geográficamente a medida que los productores buscan nuevos compradores para sus productos y nuevos inputs que introducir en el proceso de producción. Pero la autoexpansión del capital también significa el aumento de la escala de las operaciones para los productores individuales, como parte de una batalla competitiva entre las empresas. Para expulsar a las empresas rivales, los productores buscan constantemente maneras de bajarles el precio de mercado a sus productos. Una manera de hacerlo es aumentar su capacidad productiva, comercializar mayores cantidades del producto para rebajar el coste unitario. Esto requiere una escala de operaciones mayor, equipos más grandes y mayores niveles de producción,

---

[22] Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India,* Cambridge, Harvard University Press, 1997, pp. 13-14 [ed. cast.: *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].

por lo que utilizan más trabajo, consumen más inputs y exigen mercados mayores y más profundos para absorber sus productos. Por ello, a medida que el capital expande su zona geográfica de operaciones, también expande el tamaño de sus equipos, su escala de producción, el tamaño de la base de referencia de las operaciones para entrar en el mercado, etc. El sistema no sólo se amplía, también se profundiza.

Un sistema económico que tiende a acelerar su ritmo y propagarse por el mundo sin duda podría describirse como expansivo. Pero no resulta tan evidente por qué debería describirse como *auto*-expansivo. Aquí, la elección de las palabras va más allá del hegeliano pedigrí de Marx. Yo sugeriría que lo que el término quiere expresar es que el capital se ve impulsado a expandirse debido a mecanismos internos a su reproducción; que los capitalistas se ven impulsados a expandirse simplemente en virtud de ser capitalistas –no debido a su idiosincrasia personal, sus predilecciones ideológicas o su contexto cultural–. Los agentes que dirigen empresas en una economía plenamente monetizada no necesitan más incentivos para acumular capital que los generados por su situación estructural. Marx señala que las coacciones «se hacen valer ellas mismas como las leyes imperativas de la competencia, y así se revelan a la conciencia del capitalista individual como los motivos propulsores»[23]. Toda la motivación que necesitan es el imperativo de sobrevivir en el mercado; repeler la amenaza de que otros productores les desplacen a no ser que crezcan, a no ser que constantemente aumenten su base de ingresos y su productividad. El capitalismo crece a medida que las empresas recogen sus ingresos después de cada ciclo de producción y los invierten de nuevo en adquirir más capital para fortalecer su posición en el mercado. Marx se refiere a este proceso como la acumulación de capital.

Entonces, lo que universaliza el capital es una determinada estrategia de reproducción económica que obliga a las unidades económicas a centrarse resueltamente en acumular cada vez más capital. Es algo que los gestores de las empresas internalizan como su objetivo porque está incrustado en su ubicación estructural en cuanto capitalistas; no hay que convencer a los capitalistas para que lo hagan. Allí donde va el capitalismo, allí va este imperativo. Guha es consciente de la dimensión económica, pero aunque comienza con

---

[23] Karl Marx, *Capital*, vol. I, Londres, Vintage, 1977, p. 433; véase también la página 381 [ed. cast.: *El Capital. Crítica de la economía política*, trad. de Vicente Romano, Madrid, Akal, 2012, Libro I, t. II, p. 10-11].

ella, luego la deja de lado cuando define la universalización como la creación, por parte de la burguesía, de un orden político englobador. En la medida en que la clase capitalista no base su dominio en el consentimiento, se puede decir que ha renunciado a su impulso universalizador. Sin embargo, hay que señalar que, basándose en la nueva definición que he ofrecido, podemos aceptar que el capital se ha universalizado *incluso aunque* su misión política no pretenda obtener el consentimiento de las clases trabajadoras. Con nuestro criterio, el proceso de universalización está en marcha si las estrategias reproductivas de los agentes cambian hacia la dependencia del mercado.

Nuestra nueva definición ha desacoplado efectivamente la universalización del fenómeno que Guha asocia con ella. Ahora la cuestión es valorar qué clase de relaciones de poder están implicadas en la nueva definición de universalización. Primero necesitamos juzgar si se puede esperar que el capital genere la clase de relaciones de poder que Chakrabarty encontró en los molinos de yute. Esto podría parecer una pregunta rara; después de todo, se trataba de relaciones de poder en molinos de yute *capitalistas* que estaban en el negocio de acumular capital. Por ello parece bastante obvio que el capitalismo puede apoyarse en la clase de relaciones de poder que describe Chakrabarty. Pero tenemos que recordar que el argumento de Chakrabarty es que lo que hace que el capitalismo indio genere semejantes formas de poder es su carácter específicamente *colonial*. Un tipo especial de capitalismo produce un tipo especial de poder:

> [L]a autoridad del directivo era *esencialmente colonial*. Se derivaba más de la situación colonial que *de cualquier otro factor interno del proceso de producción* [...] El directivo escocés en un molino de yute en Calcuta era algo que nunca habría podido ser en su tierra natal[24].

En otras palabras, el poder arbitrario, la utilización del terror, la movilización de jerarquías tradicionales, la creación de obligaciones por deudas –la multifacética dependencia del poder personal– eran fenómenos peculiares del capitalismo colonial.

La cuestión entonces es si la autoridad de los capitalistas sobre los trabajadores –tanto dentro como fuera del área de producción– es un instrumento propio del capitalismo colonial o genérico de todas las formas de capitalismo.

---

[24] D. Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*, cit., p. 166 (cursiva añadida).

Si el impulso para dominar a sus trabajadores es general, compartido por los capitalistas en todas partes, entonces el argumento de Chakrabarty se desploma. Si la experiencia del capitalismo en Europa y las Américas muestra que los directivos se esforzaban por extender su control sobre los trabajadores, recurrían a formas interpersonales de autoridad, utilizaban la violencia, aterrorizaban a los trabajadores, contaban con el respaldo del Estado, entrampaban a los trabajadores con las deudas y recurrían a roles culturales tradicionales siempre que podían; si todo esto es cierto tanto para el capitalismo en el Oeste como en el Este, entonces Chakrabarty pierde la base para sostener que el uso de semejantes estrategias en India supone un desafío a la teoría. Cuando el capitalismo en el Este se apoya en semejantes formas de poder, ya no puede verse como una evidencia de la universalización fracasada del capital. Por el contrario, será una prueba clara de que ha realizado con éxito su misión universalizadora.

En la siguiente sección, mostraré que el impulso por dominar al trabajo por encima y más allá de la coerción impersonal de las relaciones económicas es realmente genérico en el capitalismo, y que por ello no hay ninguna razón para excluir la dominación interpersonal de la categoría de «relaciones burguesas de poder». Al margen de cuál sea la localización geográfica, para los capitalistas es racional dominar a los trabajadores de esta manera. Los antecedentes históricos muestran que, bien entrado el siglo XX, esa clase de dominación era habitual en Europa y las Américas. Los directivos utilizaban las mismas prácticas en Inglaterra y Estados Unidos que en Bengala. En consecuencia, no hay ninguna base para insistir en que estas relaciones de poder eran una excepción, y tampoco hay ninguna justificación para sostener que plantean un desafío fundamental para la teoría.

5.3 Capital y poder

El capital llegó al mundo colonial en una forma que muchos teóricos han relacionado con modos de dominación muy coercitivos e incluso brutales. Tanto en la agricultura como en la industria, el capitalismo colonial tendía a apoyarse en tecnología atrasada, procesos de producción intensivos en mano de obra y ratios elevadas de capital/producción (es decir, baja productividad). Todos estos elementos se combinaban para producir un crecimiento lento y estrechos márgenes de beneficio. Debido a que la producción era tan intensiva

en mano de obra y los beneficios de los productores tan escasos, incluso pequeños aumentos salariales podían resultar desastrosos para los empleadores. La producción *intensiva* en mano de obra estaba, por ello, estrechamente vinculada con regímenes económicos *represivos* con los trabajadores[25].

La naturaleza represiva del empleo tenía varias dimensiones. Una de ellas era el establecimiento de una multitud de mecanismos institucionales para desalentar las demandas económicas de los empleados: leyes antisindicales draconianas, férrea supervisión en el área de fabricación y ejércitos privados para aterrorizar a la mano de obra local. Pero los empleadores complementaban estas medidas con maneras más individualizadas de asegurarse el suministro de una mano de obra barata y dócil. Por ello, era frecuente que entramparan a los trabajadores con endeudamientos, e incluso que redujeran a algunos a un régimen de servidumbre por deudas; además, los empleadores a menudo imponían diversos grados de servilismo a los trabajadores individuales, tanto para desalentar demandas económicas como para atarlos a su particular localización. Mientras que el primer conjunto de mecanismos institucionales estaba dirigido al trabajo en general, el segundo se utilizaba a nivel individual. Los dos juntos crearon las formas tan coercitivas de explotación que Chakrabarty vincula a la modernidad colonial.

Estos regímenes de producción, con su represiva actuación sobre la mano de obra, fueron un sólido componente de la propagación del capital en el mundo colonial y han sido explícitamente teorizados por muchos estudiosos como regímenes de producción capitalistas. Para quienes se basan en una tradición marxiana, estos regímenes se conceptualizan como dependientes de la producción de plusvalor (o plusvalía) absoluto; para quienes lo hacen en enfoques más convencionales, se consideran mercados entrelazados *(interlocking markets)*. Pero en ambos casos, se ven como formas de capitalismo, como ejemplos de la universalización del capital. Por ello, una manera de responder al desafío de los teóricos poscoloniales sería argumentar que los muy coercitivos regímenes de explotación en el Sur son atribuibles a la forma particular en que el capital entró en esas partes del mundo. Si usáramos el

---

[25] Dos análisis clásicos sobre la conexión entre la producción intensiva en mano de obra y la represión política son los de Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World,* Boston, Beacon Press, 1966 [ed. cast.: *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno,* Barcelona, Ariel, 2015], y Jeffrey M. Paige, *Agrarian Revolution,* Nueva York, Free Press, 1975.

lenguaje marxiano, por ejemplo, podríamos ofrecer la siguiente formulación: en el mundo colonial, la dependencia de un plusvalor absoluto hacía que el capitalismo fuera muy coercitivo y violento, mientras que en el mundo avanzado la producción de un plusvalor relativo era la que causaba un cambio hacia regímenes menos personalizados, más formales, de obtener beneficios.

Aunque estaría justificado vincular la persistencia de la explotación coercitiva con la prevalencia de una tecnología atrasada y de una producción intensiva en mano de obra, según acabo de describir, aquí adoptaré otra estrategia. Los tipos de relaciones de poder analizados por los teóricos poscoloniales coinciden ciertamente con la extracción del plusvalor absoluto. Pero no se limitan a esas condiciones. De hecho, un fenómeno que provoca las preocupaciones de los teóricos poscoloniales en torno a la relevancia de las categorías marxianas, y de las categorías occidentales en general, es la persistencia de jerarquías de casta y de estatus, así como relaciones de explotación coercitivas, incluso en los sectores más modernos de la economía. Eso hace que no se puedan explicar esas relaciones de poder como el producto de técnicas de producción anticuadas. Si queremos mostrar que esas formas de poder son consistentes con la universalización del capital, entonces estamos obligados a demostrar su posibilidad incluso en la extracción de plusvalor relativo, es decir, en las condiciones más intensivas en capital y tecnológicamente dinámicas de las relaciones laborales burguesas.

Trabajo asalariado y dominación

Hay una aparente verosimilitud en la creencia de que la producción capitalista debería dejar de lado la coerción interpersonal en las relaciones de clase. En las economías feudales, los campesinos tenían acceso seguro a los medios de producción –principalmente la tierra–, lo que aseguraba que podían reproducir sus familias mediante su propio trabajo, con alguna cooperación de la comunidad del pueblo. Los campesinos no tenían ninguna necesidad material del patronazgo ni de los activos de los señores. Además, los señores estaban obligados a respetar los derechos consuetudinarios de los campesinos sobre sus parcelas; expulsar de su tierra a productores reacios no era habitualmente una opción viable, incluso si se resistían a las demandas de rentas de los señores. En esa situación, los señores podían reclamar los excedentes de los campesinos, pero tenían que respaldar esas reclama-

ciones con la amenaza de la fuerza, pues no tenían otro medio para obligar a los campesinos a renunciar a sus excedentes. Para que la amenaza de recurrir a la fuerza fuera efectiva tenía que estar dirigida sólo contra sus propios campesinos; tenía que estar específicamente dirigida a las comunidades que pertenecían al señor en cuestión, y en los casos en que la misma comunidad estaba dividida entre varios señoríos, la amenaza tenía que dirigirse específicamente a las familias que estuvieran bajo la jurisdicción de ese señor. De ese modo, los campesinos estaban explotados por un determinado señor en una región determinada.

Con el advenimiento del capitalismo, la lógica de la explotación sufrió una transformación. Los campesinos que habían tenido derechos consuetudinarios sobre la tierra se encontraron expulsados de sus terrenos y obligados a buscar empleo en las explotaciones capitalistas o en la industria urbana[26]. En cierto sentido, los campesinos experimentaron como liberadora esta nueva situación. Ahora se emancipaban del dominio personalizado de sus señores y quedaban libres para disponer de su trabajo como ellos quisieran. Sin embargo, aunque eran libres para decidir a quién elegir como empleador, no tenían la posibilidad de rechazar un empleo *per se*. La expropiación significó la pérdida de modos de vida y, por ello, de una producción independiente basada en el trabajo familiar. Al carecer de los medios para reproducirse, tuvieron que buscar empleo como condición básica de supervivencia física. Habían escapado de la subordinación al dominio personal de sus señores solamente para encontrarse sometidos a la coerción impersonal de sus circunstancias económicas. Eso es lo que Marx tenía en mente cuando hablaba de la «sorda coerción de las relaciones económicas».

En este escenario es cierto que el foco e incluso la forma de la coerción han cambiado. En el feudalismo, los señores de la tierra tenían que buscar comunidades agrarias e imponer sus demandas sobre ellas; cuando disminuía su capacidad para imponer el dominio directo sobre la comunidad de campesinos, lo mismo sucedía con la afluencia de los ingresos que entraban en sus cofres. En el capitalismo, el empleador no tiene que buscar al trabajador y luego amenazarlo con utilizar la violencia para disponer de su trabajo. El foco de la coerción se ha desplazado desde la persona del señor a la situación estructural del trabajador, y lo mismo ha sucedido con la forma: ahora ya no se amenaza al trabajador con un daño corporal o una muerte violenta, ahora

---

[26] Dejamos aquí de lado la lógica del arrendamiento en condiciones capitalistas.

se ve amenazado simplemente con poner en peligro su bienestar o, en el peor de los casos, con morirse de hambre. Nada de esto ocurre bajo el afilado extremo de una lanza o del cañón de una pistola; se trasmite mediante la fuerza impersonal de la situación del trabajador.

Sin embargo, aunque sea correcto insistir en que el proceso de extracción del trabajo en el capitalismo no descansa exclusivamente en la dominación interpersonal, de ahí no se deduce que la dominación interpersonal se vuelva superflua. De hecho, ocupa un lugar central en las economías capitalistas. Lo que cambia es su localización en el proceso de producción. En el feudalismo, la coacción se utilizaba para inducir al campesino a que ofreciera sus servicios laborales. Los señores obligaban a quienes se hallaban bajo su tutela a elegir entre trabajar en las reservas señoriales durante un tiempo estipulado cada semana, o entregar una parte de su cosecha si laboraban sus propias parcelas. De cualquiera de las dos maneras, la coerción se utilizaba para obligarles a trabajar para el señor. Pero el esfuerzo laboral real –el proceso laboral durante el que los campesinos plantan y atienden los cultivos– está esencialmente bajo el control de los campesinos. El señor ejerce poca o ninguna autoridad sobre ellos en esta cuestión. La fuerza se utiliza fuera del proceso laboral, no dentro de él. En el capitalismo, el empleador no tiene que obligar al trabajador a ofrecer sus servicios, de eso se ocupan las circunstancias económicas del trabajador. Pero, una vez que el trabajador entra en el lugar de trabajo, el empleador tiene que movilizar cierto grado de autoridad o de poder para extraerle el esfuerzo laboral requerido. Hay necesidad de ejercer una dominación interpersonal, pero su foco se ha desplazado desde fuera del proceso laboral, como sucedía con el feudalismo, a dentro del mismo.

La dominación y el proceso laboral

Hay dos razones fundamentales para que el capitalista ejerza un cierto grado de autoridad personal sobre sus trabajadores, al margen de que se trate de una economía avanzada o colonial. La primera está relacionada con la coerción para extraer el máximo esfuerzo de sus trabajadores. Los capitalistas no necesitan obligar a los trabajadores a que se presenten a buscar trabajo. El estímulo para que vendan su fuerza laboral lo impone su situación económica. Sin embargo, cuando se ofrecen a trabajar para un empleador, lo que acuerdan hacer es el simple hecho de trabajar por un periodo de tiempo esti-

pulado. La intensidad y destreza de ese trabajo no puede especificarse, lo duro que trabajen es una cuestión sujeta a una gestión y ajuste constantes, y solamente puede acordarse *in situ*. Para el empleador, el objetivo de la producción está claramente establecido: maximizar sus beneficios para ampliar su cuota de mercado y su poder dentro de él. Para lograrlo, el arma más poderosa es minimizar los costes por unidad, para aumentar el margen entre el coste del producto y su precio de venta. Pero, para minimizar el coste por unidad del producto, debe aumentar la productividad del trabajo, tiene que hacer que sus empleados produzcan más bienes en el mismo periodo de tiempo, lo que se traduce en insistir en que sus empleados trabajen con la mayor intensidad que puedan. De modo que el empleador organiza el lugar de trabajo para extraer la máxima cantidad de esfuerzo de sus trabajadores, como una condición para su propio éxito como capitalista. Las exigencias de la competencia le imponen este objetivo.

Esa obligación de extraer el máximo esfuerzo del trabajador no sería un problema si la fuerza laboral accediera voluntariamente a ello. El problema surge del hecho de que, aunque los empleados ofrezcan su tiempo de trabajo, tendrán buenas razones para no trabajar con la intensidad que el empleador considera necesaria. Para este último, la maximización del beneficio es la principal motivación, así como el objetivo de su actividad. Para los trabajadores, la rentabilidad de la empresa es una preocupación de segundo orden, aceptada solamente porque es una condición para el cumplimiento de su objetivo principal: asegurarse su bienestar material. Pero este bienestar depende no sólo de los beneficios de la empresa, depende también de otras dimensiones de su experiencia en el trabajo: lo que les supone para su salud, para su autonomía en el proceso de producción, para el tiempo de actividad que exige, etc. El llamamiento para aumentar la intensidad de su trabajo –entregar la máxima cantidad de trabajo en un periodo determinado de tiempo– choca con estas otras dimensiones. Los trabajadores pueden sentir, como sucede a menudo, que aumentar la intensidad del trabajo se produce a costa de su bienestar.

Si todos los beneficios del aumento del esfuerzo laboral fueran a parar a los trabajadores, podrían ser inducidos a aceptar los deseos del empleador. Pero hay dos razones por las que eso sería una expectativa sin ningún fundamento. La primera es que el empleador establece los términos básicos sobre los que se reparte, entre él y la mano de obra, cualquier aumento de los beneficios –si es que llega a repartirse–. Es totalmente posible que todos los ingre-

sos extraordinarios procedentes del aumento de la eficiencia vayan a parar a su bolsillo. Pero tan importante como esto es el hecho de que todo aumento de la eficiencia en la producción aumentará la probabilidad de que cualquier trabajador pueda perder su empleo, ya que si cada trabajador puede producir más bienes en menos tiempo, el empleador puede deshacerse de algunos de sus empleados. La incertidumbre económica generada por el aumento de la productividad simplemente se añade a la lista de razones que tiene el trabajador para resistirse a las demandas de realizar mayores esfuerzos. Por ello, ante un llamamiento para aumentar la intensidad del trabajo, los trabajadores tienen buenas razones para no atenderlo. Lo perciben como un llamamiento para que sacrifiquen otro de sus genuinos intereses a cambio de unos beneficios que son, en el mejor de los casos, muy inciertos. Aunque sin duda tienen interés en comprometer un determinado grado de esfuerzo para mantener a la empresa a flote y así asegurar sus empleos, no comparten el objetivo de maximizar los beneficios.

Por ello, los capitalistas no pueden dejar en manos de sus empleados el que trabajen con una intensidad que sea consistente con la maximización de beneficios. La inclinación natural de los trabajadores será escaquearse, trabajar a un ritmo que les parezca consistente con sus múltiples intereses, un ritmo que muy probablemente será más lento que el deseado por el empleador. Para extraer el trabajo que necesita, los capitalistas deben ejercer cierto grado de autoridad sobre sus empleados en el proceso laboral. Por esta razón, en el capitalismo el lugar de la coerción pasa, de estar fuera del proceso laboral, a estar dentro. Los empleadores tienen que institucionalizar la autoridad directa en el espacio de la producción, o en las oficinas, como un componente intrínseco de la organización del trabajo. Puede estar ejercida directamente por el propietario o distribuida entre capas intermedias de mando. No obstante, cualquiera que sea la forma organizativa, lo que está claro es que en la producción capitalista hay un poderoso incentivo para que los empleadores ejerzan la coerción interpersonal sobre los trabajadores.

Aunque la autoridad de los gestores constituye un importante mecanismo para extraer beneficios, su efectividad se ve debilitada si la fuerza de trabajo es capaz de ejercer un poder propio que la contrarreste, ya sea por medio de esfuerzos individuales o a través de la resistencia organizada. Por ello, en el espacio de la producción surge una lucha por ejercer el poder, tanto por parte de la mano de obra como del capital, para controlar el ritmo y la dirección del trabajo. Un componente decisivo de la lucha de poderes es que la

dirección se asegure que los trabajadores no puedan crear organizaciones para la acción colectiva[27]. Si se les permite hacerlo, las ventajas que obtienen pueden utilizarse para poner límites a las demandas de los empleadores. Uno de los principales medios de asegurar la debilidad de los empleados en su posición negociadora es acentuar las divisiones entre ellos. Cuando los empleadores se encuentran con que la mano de obra ya está plagada de divisiones de casta, culturales o étnicas, pueden buscar maneras de aprovechar estas divisiones en su propio beneficio. Y a menudo las encuentran.

El proceso del trabajo y las jerarquías sociales

Los empleadores pueden capitalizar las divisiones o las jerarquías sociales de dos maneras diferentes. La primera es movilizándolas dentro de una estrategia de «divide y vencerás» que profundice las divisiones sociales dentro de la mano de obra e incline la balanza en favor de los empleadores. El capital no tiene que inventarse las divisiones sociales, a menudo ya existen dentro de la población cuando se ve proletarizada y absorbida por el proceso laboral. Las pautas de contratación aseguran que los trabajadores lleguen al centro de trabajo ya clasificados en distintos agrupamientos ocupacionales social o culturalmente distintos. Durante gran parte de los siglos XIX y XX, los empleadores dependían de diversos intermediarios para encontrar y reclutar mano de obra para sus fábricas. Era habitual que estos intermediarios utilizaran redes comunitarias o étnicas para reclutar nuevos trabajadores, y estas comunidades, por su parte, a menudo se concentraban en determinadas especializaciones laborales[28]. Los nuevos empleados eran en consecuen-

---

[27] El análisis clásico sobre la estructura del conflicto capital/trabajo es el de Claus Offe y Helmut Wiesenthal, «Two Logics of Collective Action: Theoretical Notes on Social Class and Organizational Form», *Political Power and Social Theory* 1 (1980), pp. 67-115.

[28] Aquí ofrezco solamente referencias mínimas sobre el reclutamiento de mano de obra porque la bibliografía es muy amplia y el fenómeno está bien entendido. Sobre su prevalencia en una variedad de escenarios véanse, por ejemplo, Andrew Gordon, *The Evolution of Labor Relations in Japan: Heavy Industry, 1853-1955,* Cambridge, Harvard University Press, 1988; Gunther Peck, *Reinventing Free Labor: Padrones and Immigrant Workers in the North American West, 1880-1930,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, y Rajnarayan Chandavarkar, «The Decline and Fall of the Jobber System in the Bombay Cotton Textile Industry, 1870-1955», *Modern Asian Studies* 42:1 (2008), pp. 117-210.

cia clasificados en la planta y distribuidos en grupos ocupacionales étnica o racialmente segregados. Para los empleadores, eso significaba que estos agrupamientos segregados de trabajadores ya habían asumido algunos de los costes de capacitación que, de otra manera, hubieran tenido que ser absorbidos por el empleador. También dividían a la fuerza de trabajo en distintas comunidades y así aumentaba la dificultad de la acción colectiva si intentaban los trabajadores organizarse más allá de límites comunitarios –cosa que, por supuesto, habitualmente tenían que hacer–. Todo esto muestra que el capital no necesita inventarse las divisiones –aunque a menudo intente crearlas– para aplicar una estrategia de «divide y vencerás». La mano de obra habitualmente le llega al capital atravesada por unas jerarquías sociales que el capital puede utilizar a su favor.

Pero el «divide y vencerás» no es necesariamente un instrumento exclusivo de sociedades en transición. También puede aparecer en encarnaciones más desarrolladas del capitalismo. Una fuente de división en la clase trabajadora, incluso en el mundo desarrollado, es la incesante competencia por los empleos. El mercado de trabajo en las economías capitalistas es un lugar de inseguridad generalizada. Los individuos no tienen ninguna garantía de encontrar empleo ni ninguna promesa de conservarlo una vez contratados. El instrumento tradicional para reducir la incertidumbre y aumentar la seguridad ha sido apoyarse en redes familiares y sociales que tienden a ser étnica o racialmente homogéneas. Los trabajadores dependen de sus familias extensas, amigos, redes de casta y vínculos regionales –de cualquier lazo social del que dispongan– para resguardarse de los azares del mercado de trabajo[29].

---

[29] Una magnífica explicación de esta dinámica se encuentra en los trabajos de Edna Bonacich, «A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market», *American Sociological Review* 37:5 (octubre de 1972), pp. 547-559, y «Advanced Capitalism and Black/White Race Relations in the United States: A Split Labor Market Interpretation», *American Sociological Review* 41:1 (febrero de 1976), pp. 34-51. Véase también, Patrick L. Mason, «Race, Competition and Differential Wages», *Cambridge Journal of Economics* 19:4 (1995), pp. 545-567, y Randy Albelda, Robert Drago y Steven Shulman, *Unlevel Playing Fields: Understanding Wage Inequality and Discrimination,* Boston, Economics Affairs Bureau, 2010. Un excelente trabajo de campo sobre la dependencia de los trabajadores de sus redes étnicas y raciales está en Deirdre Royster, *Race and the Invisible Hand: How White Workers Exclude Black Men from Blue-Collar Jobs,* Berkeley, University of California Press, 2003. Una importante implicación de este conjunto de obras es que las divisiones raciales son generadas por el propio sistema capitalista, no por las idiosincrasias de capitalistas individuales dentro del sistema. Estas jerarquías persistirán incluso si los capitalistas se abstienen de profundizarlas. Eso se debe a que

El resultado de esta dependencia es afianzar las líneas divisorias dentro de la clase trabajadora, simplemente como resultado de la competencia en el mercado laboral. Los trabajadores se agrupan en torno a sus identidades raciales o étnicas ya que estas identidades se convierten en un medio de aumentar su seguridad material. Por ello, los empleadores no necesitan *crear* jerarquías sociales conscientemente; encuentran esas jerarquías ya construidas a través de la propia reproducción del capital. Y estando los trabajadores ya segmentados por fracturas raciales o étnicas, no es infrecuente que los empleadores aprovechen a su favor esas divisiones en sus continuas luchas por el poder contra la mano de obra.

Un segundo instrumento, más directo, con el que los empleadores pueden beneficiarse de las divisiones o jerarquías sociales es apoyarse en ellas para reforzar su autoridad interpersonal sobre los trabajadores. Las jerarquías a menudo producen sus propias normas de defensa y pleitesía como parte de su lógica reproductiva. Los grupos dominados aprenden, con el tiempo, a incluir demostraciones de sumisión como parte de su repertorio de supervivencia frente a la autoridad. Cuando estas normas de deferencia son un componente importante de las relaciones comunitarias, y cuando los empleadores pertenecen a comunidades que exigen esa deferencia como parte de su cultura, los empleadores pueden movilizar, y movilizan, estas normas para exigir la sumisión de los empleados. Los empleadores que pertenezcan a grupos étnicos o raciales dominantes pueden apoyarse en los hábitos de obediencia de los trabajadores como parte del proceso de extraer trabajo. Y para asegurar la estabilidad de semejantes normas, a menudo apoyan a las instituciones que las impulsan, sean estas religiosas, culturales o educativas. Los Birla en India encontrarán buenas razones para crear enormes templos hindúes, como así han hecho, y multimillonarios en Estados Unidos canalizarán fondos hacia iglesias evangélicas. El capitalismo, en estos casos, no solamente no disolverá la cultura tradicional de las clases subalternas, sino que le dará un impulso y contenido renovados.

---

son el producto de una característica estructural del sistema: la inseguridad generalizada que padecen los trabajadores en el mercado laboral. Cualquier solución a la persistencia de semejantes divisiones tendrá que reconocer que no son simplemente el resultado de una «falsa conciencia» de una parte de los trabajadores, en la medida en que estos mejoran algunos aspectos de su bienestar apoyándose en tales divisiones.

La dominación y el ámbito político

Como podemos ver, el capitalista moviliza todos los medios disponibles para aumentar su poder en la organización del trabajo, incluso en procesos laborales caracterizados por el cambio técnico regular[30]. Es decir, incluso en los sectores más avanzados de la producción capitalista, los empleadores encuentran necesario ejercer la autoridad directa sobre su mano de obra para extraer la intensidad de trabajo requerida. Pero el grado de éxito a la hora de imponer la autoridad dentro del proceso laboral también depende de la distribución del poder fuera del mismo[31]. Para imponer su voluntad sobre sus empleados, el capitalista utiliza cualquier ventaja que le pueda proporcionar su mayor poder social. La principal fuente de poder es la ventaja estructural que tiene sobre sus trabajadores: la potestad de privarles de su sustento. El miedo a ser despedido es quizá la causa principal de que los trabajadores se sometan a su autoridad y a sus demandas. Por ello, los empleadores se muestran cautelosos ante medidas que disminuyan la dependencia de sus trabajadores del trabajo asalariado; de ahí, el profundo resentimiento que a menudo muestran los grupos empresariales ante la desmercantilización de diversos bienes por parte del Estado del bienestar. Los derechos políticos y ventajas sociales en general que obtienen los trabajadores también son un tema de preocupación para los empleadores. Los trabajadores tienen menos capaci-

---

[30] Marx expresa muy bien la dinámica de la situación. Incluso aunque el trabajador acuerde libremente vender su fuerza de trabajo al empleador, «[...] la posición social del vendedor y del comprador cambia en el propio proceso de producción. El comprador toma el mando del vendedor [...] fuera del simple proceso de intercambio surge *una relación de dominación y servidumbre,* que sin embargo se diferencia de otras relaciones históricas de este tipo por el hecho de que solamente se deriva de la naturaleza específica de la mercancía que está siendo vendida por el vendedor». K. Marx, *Collected Works,* vol. 30, cit., p. 106 (cursiva añadida); véanse también las páginas 37 y 93. En *El Capital,* Marx señala que, en la medida en que los capitalistas coordinan la división del trabajo en el espacio de la producción, «[esta coordinación] es necesariamente despótica en su forma», (*Capital,* vol. 1, cit., p. 450); más adelante, continúa diciendo en la página 477: «la división del trabajo dentro del taller implica la *indiscutible autoridad* del capitalista sobre los hombres», de manera que «la anarquía en la división social del trabajo y el *despotismo* en el departamento de fabricación se condicionan mutuamente» (siempre cursiva añadida).

[31] La conexión entre el lugar de trabajo y el poder societario es uno de los temas que explora Michael Burawoy en *The Politics of Production: Factory Regimes under Capitalism and Socialism,* Londres, Verso, 1985.

dad para oponerse a la autoridad en el lugar de trabajo si carecen de igualdad social y política fuera de él. Si los empleadores también controlan la burocracia del Estado, la producción cultural, los partidos políticos, etc., estas instituciones quedan lejos de la influencia de la población trabajadora y por ello no pueden ser utilizadas para proteger sus intereses laborales. En consecuencia, el impulso para imponer su autoridad en el proceso de producción lleva a los empleadores a ampliar su dominio en las esferas política y social.

Esta es la razón por la que las revoluciones burguesas en Europa produjeron una nación política que era de hecho una oligarquía burguesa. La clase capitalista establecida en Inglaterra y la emergente clase capitalista francesa tuvieron ambas un claro interés por un orden social en el que pudieran utilizar su dominio político para intensificar su poder en el centro de trabajo. Esta ambición es lo que impulsó su hostilidad hacia demandas de las clases trabajadoras tales como el sufragio universal, la legalización de los sindicatos, etc. La resistencia de los capitalistas a la liberalización política se derivaba en parte del hecho de que, incluso a mediados del siglo XIX, los industriales de toda Europa todavía dependían enormemente de una producción intensiva en mano de obra con salarios bajos, y por ello tenían mucho que perder con una clase obrera organizada y con plenos derechos. Cualquier aumento de los costos laborales unitarios se percibía como un duro golpe a los márgenes de beneficio. Los medios preferidos por los empleadores para extraer excedentes todavía eran absolutos –mantener los salarios a niveles de subsistencia y hacer que cada turno de trabajo fuera lo más largo posible–, y la preferencia por estas estrategias llegó hasta las últimas décadas del siglo XIX e incluso hasta el XX[32]. En otras palabras, se confiaba en la represión de la mano de obra incluso cuando la industria británica viraba ya hacia un régimen de producción tecnológicamente más avanzado.

No hay mejor evidencia del recurso a la coerción sancionada por el Estado que la extraordinaria longevidad del trabajo forzoso en Inglaterra y Estados Unidos bajo las *master and servant laws*[33]. Durante la mayor parte del

---

[32] Un exhaustivo estudio lo proporciona Richard Price, *British Society, 1680-1880: Dynamism, Containment, and Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

[33] Los estudios sobre el trabajo forzoso en el siglo XIX son sorprendentemente recientes. Un ensayo pionero fue el de Daphne Simon, «Master and Servant», en John Saville (ed.), *Democracy and the Labour Movement: Essays in Honor of Dona Torr*, Londres, Lawrence y Wishart, 1954, pp. 160-200. La investigación más extensa en los últimos años es la de Robert J. Steinfeld, *Coercion, Contract and Free Labor in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cam-

siglo XIX, los trabajadores empleados en la industria de ambos países no tenían las libertades típicamente asociadas al trabajo libre. Una forma habitual de empleo en la industria era el trabajo forzoso por contrato, según el cual los trabajadores aceptaban comprometerse con su empleador durante un determinado periodo de tiempo, a menudo varios años, con un salario fijo. Cualquier intento de renegar del pacto, bien fuera por renunciar al trabajo o por insistir en renegociar el salario, era legalmente sancionable. Los empleadores eran libres para rescindir el contrato en cualquier momento, pero los trabajadores carecían de un privilegio similar. Un trabajador que obtuviera empleo en esos términos perdía el derecho a disponer de su fuerza de trabajo, que ahora pertenecía a su empleador de una manera reminiscente a la Europa feudal, incluso aunque la relación fuera diferente en su contenido. Pero el poder de los empleadores sobre sus empleados no se limitaba al derecho que ostentaban sobre su mano de obra; también llegaba al esfuerzo que esta tenía que realizar. Los trabajadores podían ser despedidos no sólo por abandonar su trabajo, sino por ausencias injustificadas –como en casos de enfermedad– o por un rendimiento insatisfactorio, que se consideraba una violación del derecho exclusivo de uso que, sobre la fuerza de trabajo de su empleado, detentaba el empleador.

Cabría rastrear hasta el siglo XIV el espíritu de la legislación que otorgaba semejante poder a los capitalistas. Pero es importante recalcar que la mayor parte de la legislación que se remontaba a esa época había sido derogada en los siglos posteriores y que las leyes que regían esta modalidad de trabajo forzoso fueron elaboradas en el momento cumbre de la Revolución Industrial, en las primeas décadas del siglo XIX[34]. La legislación fue *explícitamente* revivida y resucitada en beneficio de capitalistas modernizadores. Además, su

---

bridge University Press, 2001; véase también, la anterior obra de Steinfeld, *The Invention of Free Labor: The Employment Relation in English and American Law and Culture, 1350-1870,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1991. Más reciente es la de Christopher Tomlins, *Freedom Bound: Law, Labor and Civic Identity in English America, 1580-1865,* Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 342-359. El análisis de Tomlins no va mucho más allá de principios el siglo XIX; para décadas posteriores, el de Steinfeld es magnífico. [Las *master and servant laws* (leyes de maestros y servidores) fueron las leyes que regularon las relaciones laborales en Inglaterra y Estados Unidos en los siglos XVIII y XIX *(N. del T.).*]

[34] Douglas Hay, «England, 1562-1875: The Law and Its Uses», en Hay y Paul Craven (eds.), *Masters, Servants and Magistrates in Britain and the Empire, 1562-1955,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004, pp. 59-117.

incidencia fue generalizada en todos los sectores y regiones. Desde luego, la frecuencia real con la que se aplicó para intimidar a los trabajadores es difícil de calcular, pero fue ampliamente utilizada incluso en sectores industriales avanzados[35]. De hecho, resultaba especialmente atractiva para empleadores en las industrias más avanzadas, donde la formación *in situ* era importante para el proceso de trabajo. En estos casos, los empleadores estaban especialmente dispuestos a evitar perder la inversión hecha en adiestrar al trabajador si este se iba con la valiosa formación adquirida en el trabajo. Los capitalistas británicos presionaron por ello a los legisladores para afianzar su control sobre los trabajadores –sus propios trabajadores particulares– y disponer de base legal para actuar contra ellos[36]. Y en eso tuvieron un éxito completo.

Los medios utilizados para uncir a los trabajadores no se limitaban a las leyes de «maestros y servidores». Ya bien entrado el siglo XX, los empleadores también recurrían al peonaje por deudas. En Estados Unidos, el siglo XIX asistió a la aparición de ejércitos privados como medio para intimidar a la mano de obra, y continuaron funcionando hasta mediados de la década de 1930. Además, en gran parte de la economía industrial estadounidense, los trabajadores se veían concentrados en colonias obreras *(company towns),* donde gran parte de su reproducción diaria estaba directamente bajo la influencia, si no el control, del empleador, y donde todos los instrumentos que se han enumerado se imponían con brutal determinación. Todas estas formas de coerción se desplegaron en los sectores industriales de los capitalismos más avanzados del mundo hasta bastante tiempo después de que hubiera aparecido la producción a gran escala. Sin duda tenían un contenido diferente al de la coerción feudal, pero eran todavía más diferentes de la idealizada descripción que Chakrabarty efectúa de las «formas burguesas de producción». Realmente, eran casi iguales que las relaciones coercitivas que señala en India y que él considera desviaciones de las relaciones de poder capitalistas y, por ello, síntomas de la fracasada universalización del capital.

---

[35] R. J. Steinfeld, *Coercion, Contract, and Free Labor,* cit., pp. 39-84. Véanse especialmente las páginas 76-79.

[36] Para una extensa y moderna defensa de los empleadores de la coercitiva ley de contratos, véase Mark Curthoys, *Governments, Labour and the Law in Mid-Victorian Britain: The Trade Union Legislation of the 1870s,* Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 185-186, 215.

Regreso a la cuestión del capital y el poder

Los ejemplos de dominación anteriores muestran dos cosas. La primera es que las oligarquías establecidas en la modernización europea estuvieron orientadas en gran medida a aumentar el poder de los empleadores sobre su mano de obra. La hostilidad evidenciada por los capitalistas hacia el sufragio universal, durante y después de las revoluciones burguesas, solamente es explicable con los argumentos desarrollados en la sección anterior. Las sanciones legales que he descrito –la resistencia a conceder los derechos, el recurso a diversas formas de servidumbre– fueron desarrolladas para facilitar la tarea de extracción de trabajo. Se consideraba que dar mayor poder a la mano de obra en el escenario político diluiría la autoridad de la clase capitalista en el proceso laboral, sobre cuestiones de distribución y, globalmente, en la lucha por el poder entre capital y trabajo.

En segundo lugar, las prácticas analizadas anteriormente constituyen ejemplos de coerción directa, interpersonal, en la relación laboral; la misma clase de coerción que los teóricos subalternistas presentan como una desviación del poder burgués. Esto socava de nuevo la afirmación de Chakrabarty de que las relaciones coercitivas interpersonales perduran dentro de las estructuras económicas indias porque India soporta una forma de capitalismo cualitativamente distinta de la que echó raíces en Europa. Sin embargo, ahora vemos que el argumento de Chakrabarty se basa, como le sucedía al de Guha, en una historia imaginada[37]. El recurso de las elites europeas a la coerción interpersonal respaldada por el poder del Estado se mantuvo durante siglos en el mundo occidental y duró hasta bien entrado el siglo XX. Esto era cierto incluso en Inglaterra y Estados Unidos, cunas de la modernidad burguesa. La persistencia de semejantes relaciones coercitivas en India sesenta años después de la Independencia no sorprende en absoluto.

En consecuencia, no está claro por qué la dependencia del capital indio respecto de la coerción debería considerarse una desviación de las «formas burguesas de poder». Chakrabarty se equivoca al afirmar que las relaciones de poder en los molinos de yute de Calcuta «se derivaban más de la situación

---

[37] Chakrabarty tiene una defensa preparada contra la acusación de que romantiza la historia europea: que se está refiriendo a Europa solamente como una entidad «hiperreal». En el epílogo de este mismo capítulo muestro que eso es un notable ejemplo de falacia del alegato especial.

colonial que de *cualquier otro factor interno del proceso de producción*»[38]. En realidad, como hemos señalado, esa clase de relaciones de poder se derivan de factores internos del proceso de producción capitalista, sea o no sea colonial. El recurso a semejantes formas de coerción debería considerarse totalmente coherente con el capitalismo, no una desviación. Todas las formas de capitalismo, avanzadas o atrasadas, generan cierto grado de subordinación personal de los trabajadores hacia sus empleadores; es algo que está inscrito en el proceso de trabajo. Lo que la experiencia occidental muestra es que, si el grado de subordinación queda al albur de los empleadores, estos reforzarán su base de dominación sobre el proceso de trabajo por cualquier medio que puedan movilizar; legal, extralegal, financiero, cultural, etc. Que el capitalismo occidental finalmente se alejara de tales formas en sus zonas centrales debe considerarse como un *logro,* como el producto de circunstancias muy específicas. Cuáles fueron esas circunstancias es algo que abordaré en el siguiente capítulo. Por ahora, quedémonos con que si se encuentran –y cuando se encuentran– tales formas de autoridad en el mundo colonial o poscolonial, ello no constituye automáticamente prueba alguna de ruptura radical entre las prácticas del capital en el Oeste y las prácticas durante su estancia posterior en el Este. El capital, tanto en el Este como en el Oeste, nunca se ha conformado con apoyarse en la «sorda coerción de las relaciones económicas» para imponer su dictado.

Chakrabarty se equivoca, pues, en su análisis del poder. Pero el análisis que nosotros hacemos aquí tiene nuevas implicaciones para la teoría poscolonial, especialmente respecto a su estatus como crítica social. Los subalternista han hecho todo lo posible para evitar caer en el reduccionismo económico. En eso, están en línea con gran parte de la teorización poscolonial, que se muestra tan sensible a esa acusación que a menudo se olvida por completo del análisis económico. Sin duda resulta problemático estar viendo al capital acechando detrás de cualquier fenómeno social, pero no es menos objetable negar su importancia cuando, de hecho, es un relevante agente causal. Los elementos centrales de la teorización de *Subaltern Studies* han cumplido esa función desde su comienzo. Los argumentos examinados en los capítulos anteriores ocultan sistemáticamente las dinámicas reales del desarrollo capitalista. Hasta ahora hemos hablado de dos teóricos, pero llegarán más. Tanto Guha como Chakrabarty aceptan algunos de los mitos más antiguos y más

[38] D. Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History,* cit., p. 166.

vacíos sobre la heroica lucha de la burguesía, sobre su defensa de los derechos del pueblo, sobre su compromiso con el consenso, etc. Lo hacen porque soslayan y ocultan las coerciones reales que impulsan la política y la práctica económica capitalista.

Esto hace que los subalternistas muestren una segunda debilidad: ignorar los mecanismos que hacen que, para el capital, sea racional sostener e imponer relaciones de poder que se asemejan a las del pasado feudal. Por ello, en sus análisis del ascenso del capital en Europa, los teóricos subalternistas insisten en que la burguesía era un actor importante, pero se equivocan al diagnosticar sus verdaderos intereses y su práctica; en el caso de las relaciones de poder dentro de la economía capitalista, simplemente niegan que la infinidad de formas de coerción ejercidas por el capital sean en absoluto capitalistas. Chakrabarty descarta que estas relaciones de poder sean «formas de poder burgués». Con ello, tanto él como Guha sólo consiguen enmascarar la dinámica reproductiva del capital en el mundo colonial. En vez de teorizar sobre cómo el capitalismo reproduce las jerarquías sociales y de casta, las deslinda y aparta del capital. Estos argumentos son ejemplos de la aceptación por parte de ambos autores de una concepción muy romantizada del capitalismo, una concepción en la que la querencia de la burguesía por dominar, coaccionar y utilizar los discursos tradicionales está descartada *tout court* en favor de una concepción que los defensores del capitalismo han pregonado durante más de dos siglos. En los próximos capítulos encontraremos diversos ejemplos más sobre esta debilidad teórica.

5.4 Conclusión

Los estudios subalternos lanzaron su programa de investigación basándose en una observación: el desarrollo político del Este parece haberse diferenciado en aspectos cruciales de su desarrollo en el Oeste. Mientras que el Oeste ha asistido al desarrollo de una cultura política integrada y estable, el Este continúa soportando la carga de un sistema político inestable y poco integrado. Esto constituye la premisa de todo el proyecto subalternista, y yo no he discutido su validez. Lo que he cuestionado es el conjunto de proposiciones que Ranajit Guha ha movilizado para explicar la divergencia entre el Este y el Oeste. Según Guha, la modernización política en Occidente ha sido la consecuencia de la universalización del capital. El impulso universalizador del ca-

pital fue desarrollado por la burguesía moderna de Inglaterra y Francia, que desencadenaron las revoluciones de 1640 y 1789 y después establecieron, por primera vez, unos ordenamientos políticos fundados en el consentimiento de los gobernados. Eso es precisamente en lo que la burguesía fracasó en el Este. Además, Guha sostiene que el fracaso de la burguesía es indicador de otra laguna más profunda: que, cuando el capital entró en el mundo colonial, abandonó su misión universalizadora.

En este capítulo he sostenido que no hay ninguna razón para concluir que el capital renunció a su misión universalizadora cuando llegó al subcontinente indio. Guha llega a su conclusión basándose en una idea muy idiosincrásica de lo que la universalización supone. No se trata sólo de su inusual definición del término, sino que tiene poco apoyo en los antecedentes históricos. Si Occidente es el lugar donde el capital triunfa en su universalización, entonces la práctica política de la burguesía en esa región debería ser consistente con lo que predice la teoría. Pero, como hemos señalado en el capítulo 3, no lo fue. Ni los capitalistas británicos ni la elite francesa mostraron ningún interés por perseguir los objetivos que Guha afirma que persiguieron.

Sin embargo, si reemplazamos la definición de Guha de la universalización por la que yo he ofrecido, entonces la tensión con los hechos históricos desaparece. Lo que se universaliza bajo el dominio del capital no es el impulso hacia un orden político consensuado y englobador, sino más bien las coerciones de la dependencia del mercado. Para el capital, eso equivale a una compulsión por producir para vender –la producción por su valor de cambio, no de uso–. Esto, a su vez, hace que para los capitalistas sea lógico buscar el poder político sobre la mano de obra –tanto al micronivel del espacio de producción como en las más amplias instituciones políticas fuera del proceso de producción–. Mi interpretación lleva a predecir que, lejos de intentar incorporar las aspiraciones de las clases subalternas, el capital verá con recelo su independencia; en vez de luchar por un orden político liberal, como diría Guha, un capital universalizador preferirá un régimen excluyente, más restringido. Estas predicciones están mucho más cerca de la experiencia histórica real que las que genera el relato subalternista. Es más, son consistentes con la experiencia tanto del Este como del Oeste.

Por ahora hay dos conclusiones que se deducen del argumento. La primera es que las peculiaridades del subcontinente indio –y de gran parte del mundo poscolonial– no están generadas por un capital que ha *fracasado* en su impulso universalizador, sino por un capital que ha *actuado* siguiendo tal im-

pulso. Por eso, la relevancia continuada de relaciones de poder arcaicas, el recurso a símbolos tradicionales, la resiliencia de coaliciones políticas basadas en la casta y el parentesco, etc., son hechos que pueden considerarse consistentes con la tendencia universalizadora del capital[39]. Lo mismo sucede con las preferencias y prácticas de los capitalistas indios en el movimiento por la Independencia: son perfectamente coherentes con este mismo proceso de universalización. Por ello, incluso si aceptamos que la clase de poder ejercido por el capital es distinto en el Este respecto del Oeste, ambos pueden explicarse como ejemplos de dinámicas capitalistas. Expresan las diferentes respuestas del capital ante escenarios diferentes.

Todo esto ya lo he señalado antes, pero lo repito aquí porque es la base de nuestra segunda conclusión: si se acepta mi crítica, podemos rechazar con seguridad la insistencia de Dipesh Chakrabarty en que el curso real de la modernidad política en India no puede verse como parte de «la narrativa universal del capital», y que tampoco puede explicarse mediante una «aplicación de los análisis del capital y el nacionalismo»[40]. De hecho, los argumentos de este capítulo, si resultan convincentes, hacen exactamente eso: muestran la *relevancia* de la «narrativa universal del capital» para el advenimiento de la modernidad política, no sólo en el Oeste sino también en el Este.

Hasta ahora, mi argumento ha abordado solamente una parte del desafío de Chakrabarty. Recordemos que su afirmación tenía dos vertientes; la primera, que el fracaso del capitalismo en su impulso universalizador y la incapacidad de la burguesía para alcanzar la hegemonía produjeron formas de poder y autoridad que no son consistentes con la lógica del capital. De ahí su llamamiento a «pluralizar» el análisis del poder. La segunda vertiente era que semejantes formas no capitalistas de poder se resisten al análisis efectuado desde la perspectiva de las categorías marxianas. Ambas afirmaciones han sido abordadas en este capítulo, pero no de forma exhaustiva. Hemos visto que una concepción diferente del capital –una concepción fiel a la formulación de Marx pero de ninguna manera exclusiva de él– es capaz de explicar la continuidad de esas mismas formas de poder que Chakrabarty considera anóma-

---

[39] Esto no significa que todas las formas políticas sean expresiones del capital. Continúa habiendo bolsas y regiones donde el capitalismo no ha hecho grandes avances y donde las relaciones sociales continúan gobernadas por viejas estructuras económicas. Por ello, el que una determinada forma de autoridad sea genuinamente independiente del capital, o haya sido revivida por él, es una cuestión empírica.

[40] Véanse las páginas 155-156.

las. Sin embargo, las preocupaciones subalternistas por las categorías «universalizadoras» del marxismo son más profundas.

En el siguiente capítulo abordaré las preocupaciones adicionales sobre la supuesta incapacidad de las categorías universalizadoras para explicar la diversidad del poder en el mundo poscolonial. Plantearé un segundo tema que completa nuestro examen del análisis de Guha y Chakrabarty sobre la división entre las esferas de la elite y de los grupos subalternos. Aunque ya he mostrado que la persistencia de una esfera subalterna distintiva es perfectamente consistente con un capitalismo universalizador, no me he ocupado del interrogante que se plantea a continuación: si la burguesía no está resuelta a integrar la esfera subalterna en un sistema político inclusivo, ¿entonces por qué en Europa se produjo una integración así? ¿Por qué, a pesar de la persistencia en Europa de un autoritario régimen oligárquico que duró siglos, dicho continente experimentó una vasta democratización de la cultura a mediados del siglo XX? Como veremos, la respuesta a estas preguntas desvela nuevas debilidades del proyecto de *Subaltern Studies.*

5.5 Epílogo: el duende de una «Europa hiperreal»

En los capítulos anteriores he señalado que gran parte del argumento subalternista sobre la singularidad del Este se basa en una falsa descripción de la experiencia europea con el capitalismo. Sin embargo, Chakrabarty podría responder que él nunca intentó describir Europa como realmente era. En varias ocasiones en *Provincializing Europe,* Chakrabarty advierte que él se refiere a Europa sólo en cuanto entidad «hiperreal»[41]. Para él, el concepto de hiperreal «se refiere a determinadas figuras de la imaginación cuyos referentes geográficos permanecen de alguna manera indeterminados»[42]. Esto es lo más cercano a una definición que proporciona[43]. Entonces, aparentemente, su argumento se refiere a una abstracción, a una *idea* de Europa, no a la entidad real. Desde luego, hay cierta relación entre la Europa hiperreal y su

---

[41] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., pp. 27, 40, 45.

[42] *Ibid.,* p. 27.

[43] Menciona haber tomado prestada esta expresión de Jean Baudrillard, pero también advierte que la utiliza de manera distinta a él (*Provincializing Europe,* cit., p. 265, n. 2). Baudrillard puede que no sea un modelo de claridad, pero lo que esto significa es que incluso buscar claves en su obra se convierte en una misión imposible.

referente real, pero Chakrabarty, al parecer, prefiere no comprometerse con su verosimilitud.

Merece unas palabras esta afirmación. Diversos estudiosos parecen considerar la defensa que hace Chakrabarty como una descripción creíble de cómo emplea él realmente a Europa en su análisis. Además, la defensa podría utilizarse contra la acusación de que describe erróneamente la verdadera historia del capitalismo en Europa. Puede contrarrestar esas acusaciones recordándonos simplemente que él se preocupa sólo por cómo se utiliza una determinada idea de Europa para marginalizar al Este; no por Europa como realmente era, sino simplemente por cómo se utiliza su sustituta ficticia. En tal caso, también podría aislarle de ciertos aspectos de mi crítica, como cuando le acuso de presentar una interpretación romantizada de la historia del capitalismo.

Así que podemos empezar por preguntarnos si puede entenderse que el argumento de *Provincializing Europe* –o de cualquiera de los otros trabajos analizados en este libro– se refiere solamente a una *idea* de Europa, en vez de a su experiencia real. Para mí esa sería una afirmación bastante increíble. Cuando Chakrabarty dice que las relaciones de poder en India son diferentes a las que se dan en Europa, se está refiriendo claramente a la historia real de Europa; cuando Guha afirma que la burguesía india no estuvo a la altura del heroísmo exhibido por sus homólogos europeos, está hablando de los capitalistas británicos reales, no de representaciones imaginarias. En el caso de Guha, esto está bastante claro: si no pensara que hay una diferencia real entre el capital británico en sus primeras etapas y el indio en etapas similares, entonces no tendría sentido que fustigara a la burguesía india por sus fracasos. Su reprobación del capital indio asume que el capital europeo realmente llevó adelante la misión de derribar el feudalismo y realmente llegó a establecer un orden político consensuado. Además, como he señalado anteriormente, Chakrabarty respalda explícitamente el balance general que hace Guha[44]. Está de acuerdo en que India careció de un equivalente a la burguesía revolucionaria europea, y que eso fue la causa de que las esferas subalternas y de la elite permanecieran separadas. Esto es una comparación de dos realidades, no de dos conceptos.

En cuanto al propio trabajo de Chakrabarty, he descrito cómo distorsiona la historia europea cuando afirma que las relaciones de poder en India se desvían de manera fundamental de las que se produjeron en Europa. ¿Se está re-

---

[44] Véanse las anteriores páginas 149-157.

firiendo aquí solamente a la idea de Europa? Claramente no. Podemos recordar que fundamenta su llamamiento a favor de una nueva teoría del poder en una afirmación sobre la historia real del capital, recordándonos que «la historia global del capitalismo no tiene por qué reproducir en todas partes la misma historia del poder»[45]. Esto es una comparación entre historias reales, no dos conceptos diferentes de la historia. Debido a que el capitalismo no produce las mismas relaciones de poder en todas partes, podemos necesitar elaborar conceptos y nuevas teorías sobre cómo función el poder. ¿Dónde exactamente podemos encontrar esta diferencia real en la historia global del capitalismo? De nuevo, Chakrabarty es claro. Al animarnos a encontrar «diferencias en la historia del poder en la India colonial y en Europa», está llamando la atención sobre la diferencia entre India y Europa[46]. No hay ninguna insinuación, ni razón para creer, que sólo tenga a los equivalentes hiperreales en mente.

También podemos fijarnos en el argumento de Chakrabarty en *Rethinking Working-Class History,* que utiliza en *Provincializing Europe.* También allí, su análisis de las relaciones de poder en el espacio de producción, su calificación de la violencia y la disciplina como «excesiva», son una comparación explícita con el ejercicio del poder en las relaciones laborales en Gran Bretaña tal y como él entiende que fueron. Es una comparación real, por muy equivocada que resulte ser; no es una comparación entre los molinos de yute de Calcuta y la *idea* de la dominación capitalista[47]. Por lo tanto, podemos afirmar que la motivación para repensar las diversas categorías de la Ilustración solamente puede surgir de la supuesta diferencia *real* de su experiencia. Sólo si la historia del poder en India se desvía *realmente* de su predecesora europea tendremos que rechazar las narrativas basadas en la experiencia europea.

Planteando la cuestión de otra manera, lo que nos pide Chakrabarty es que creamos que, siempre que él afirma que hay una diferencia entre la experiencia europea y la del Este, tenemos que considerar que Europa representa un concepto abstracto, que deberíamos poner unas comillas invisibles alrededor del término interpretándolo como «Europa». Sin embargo, no resulta razonable que pretenda eso. Si lo hace, desestabiliza radicalmente su llamamiento –así como el llamamiento más general de la teoría poscolonial– a rechazar las «grandes narrativas». La justificación para el rechazo de grandes o

---

[45] D. Chakrabarty, «*Subaltern Studies* and Postcolonial Historiography», cit., p. 20.

[46] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., p. 14.

[47] Véanse las anteriores páginas 152-154.

totalizadoras narrativas o relatos, y la resultante necesidad de construir categorías vinculadas a la especificidad del Este, exige la existencia de diferencias reales entre las historias y las estructuras del Este y el Oeste. Todo lo que he citado en los párrafos precedentes es coherente con este compromiso. Si ahora renunciamos a ese compromiso e insistimos en que solamente estamos comparando el Este con «Europa» –que puede que represente con exactitud a Europa tal como era o puede que no–, entonces también eliminamos la justificación para rechazar las grandes narrativas. ¿Qué pasa si resulta que la historia y las estructuras europeas son en realidad iguales a las del Este? ¿Deberíamos rechazar las grandes narrativas en ese caso? Por el contrario, en ese caso tendríamos una buena razón para abrazar las teorías que consideraran al Este y al Oeste como parte de la misma narrativa básica, como variantes de la misma historia universal. Chakrabarty no puede defender las dos cosas a la vez. No puede exigir que reconozcamos la especificidad del Este al mismo tiempo que afirma que no está haciendo ninguna afirmación sobre la historia real de Europa e India[48]. Si realmente piensa que las grandes narrativas son engañosas, debe admitir que se debe a que el Este realmente es diferente del Oeste.

---

[48] En una respuesta a Carola Dietze, que ofrece una interpretación perfectamente razonable de su argumento, niega que una Europa «hiperreal» se refiera sólo a un *concepto*. Chakrabarty dice que es «algo *menos* que un concepto». ¿Y qué significa que algo sea *menos que un concepto*? Chakrabarty nos lo aclara diciendo que «al utilizar el adjetivo "hiperreal" [...] quería referirme a algo menos determinado que un concepto, algo como una entidad imaginaria que tiene alguna relación con la real pero que al mismo tiempo es fantasmal y que, como dije, es parte de las representaciones diarias en un lugar como India». Pero ¿qué significa ser *menos* determinado que un concepto y sin embargo también tener *alguna* relación con lo real? No lo explica. Todo esto parece un ejercicio bastante deliberado de evasión, alguien esforzándose mucho por ser tan vago como para neutralizar toda posible crítica. Pero el problema sigue ahí: o bien lo hiperreal es una explicación (más o menos) defendible de Europa o no lo es. Hacer que sea menos que un concepto, más parecido a la ficción, o algo poco menos que una conjetura, son circunloquios que no consiguen contrarrestar las objeciones planteadas. Véase D. Chakrabarty, «In Defense of *Provincializing Europe*: A Response to Carola Dietze», *History and Theory* 47 (febrero de 2008), pp. 85-96, especialmente las páginas 86-87.

6 Capital, trabajo abstracto y diferencia

El capítulo anterior ha demostrado que el capitalismo puede generar directamente muchas clases de relaciones de poder, incluyendo la dominación interpersonal que Chakrabarty presenta como evidencia de una universalización fracasada, y que las relaciones de autoridad y subordinación directa pueden incluirse fácilmente dentro de la «narrativa universal del capital». Algunos teóricos poscolonialistas admiten que la dependencia de la dominación interpersonal, y de las divisiones raciales y culturales que puedan existir, no es algo ajeno a las relaciones de clase en el capitalismo; su preocupación es que consideran que el fenómeno no puede explicarse por medio de los marcos teóricos heredados de la Ilustración. También aquí es Marx el blanco más habitual, aunque la crítica se extiende al pensamiento de la Ilustración en general. El argumento es que el capitalismo puede generar un panorama muy diverso de extracción y dominación del trabajo, pero que el pensamiento de la Ilustración no puede proporcionarnos un vocabulario conceptual para entender esta diversidad porque las teorías trasmitidas desde Europa son implacablemente homogeneizadoras y universalizadoras, y por ello incapaces de apreciar la complejidad. De ese modo, en la medida en que la historia real del capitalismo sea desigual y diversa, los marcos trasmitidos por los intelectuales europeos serán inadecuados para la tarea de captar sus dinámicas.

Los teóricos poscoloniales se han agarrado al concepto marxiano de trabajo abstracto como un buen ejemplo de las deficiencias de las teorías universalizadoras. Ya que el concepto aparece frecuentemente en la teoriza-

ción poscolonial, y ya que los teóricos poscoloniales lo señalan como un ejemplo de los problemas asociados con conceptos universalizadores, me gustaría examinar el razonamiento para ver sus fallos. Lo hago con cierta reticencia, ya que esta empresa supone descender a algunas de las dimensiones más arcanas de la teoría del valor de Marx. Pero creo que, aunque el concepto está asociado con la teoría del valor-trabajo, realmente recoge algunos aspectos importantes del proceso de extracción del trabajo que pueden defenderse independientemente de los aspectos más controvertidos de la teoría del valor. Y lo más importante, que pretendo mostrar cómo los teóricos poscoloniales han malinterpretado totalmente su significado. Lejos de que nos impida ver la heterogeneidad de la clase trabajadora, o de que sea incapaz de incluir la persistencia de divisiones étnicas, raciales o de casta dentro de ella, el concepto de trabajo abstracto esclarece con fuerza estos mismos fenómenos. Por ello, mientras que el capítulo precedente mostraba que un capitalismo universalizador no tiene que homogeneizar necesariamente todas las relaciones de poder, este capítulo mostrará que conceptos como el de trabajo abstracto son plenamente capaces de captar la diversidad social resultante.

Pero esto plantea una nueva cuestión: si el capitalismo, incluso en su zona de origen, no se hubiera visto impulsado hacia la transformación de la cultura política y la integración del ámbito de la elite y del subalterno, si se hubiera podido adaptar fácilmente una exclusión política continuada de las clases trabajadoras, entonces ¿por qué el sistema político europeo se alejó de hecho de la exclusión para aproximarse a una cultura política integrada? Europa podía haber continuado sembrada de oligarquías burguesas, pero no fue así. Localizar la fuente real de esta transformación nos permitirá plantear el supuesto que Guha debería haber planteado. Si no fue el fracaso de la burguesía lo que explica los males políticos del mundo poscolonial, entonces ¿qué clase de proyecto político podría permitir el empoderamiento de las clases trabajadoras? Lo que voy a mostrar es que no fue el heroísmo del capital el que liberó a las clases subalternas, sino las propias luchas políticas subalternas. Esa conclusión requiere un programa de investigación distinto al desarrollado por Guha, pero los compromisos teóricos de los estudios subalternos hacen que les sea difícil seguir un programa semejante. Las razones de ello se abordarán al final de este capítulo.

6.1 Definición del problema

Dentro del colectivo subalternista, Dipesh Chakrabarty es el que ha abordado más directamente el estatus del trabajo abstracto. Lo considera un ejemplo de la dependencia de Marx respecto de «ideas de la Ilustración sobre la igualdad jurídica y los derechos políticos abstractos de ciudadanía»[1]. Más concretamente, considera que en el concepto hay un dilema del que Marx nunca pudo escapar: que, aunque la noción de trabajo abstracto esclarece algunas dimensiones decisivas de la reproducción del capitalismo, la dependencia hacia dicho concepto le obliga a Marx a soslayar las innumerables diferencias entre las formaciones sociales y entre los seres humanos reales. Centrarse en las cualidades abstractas del trabajo se produce a costa de suprimir la cuestión de las diferencias históricas, y esas diferencias son las que nos hacen humanos. Por ello, para Chakrabarty los historiadores críticos deben aproximarse con precaución a conceptos como trabajo abstracto, porque imponen una férrea cuadrícula sobre la diversidad de la experiencia social y de la existencia humana. En consecuencia, la tarea que se presenta es «intentar abrir las narrativas marxistas de la modernidad capitalista a cuestiones de diferencias históricas»[2].

La idea de que las categorías abstractas son incapaces de explicar la génesis de la diversidad histórica es muy común entre los teóricos poscoloniales. Acabamos de ver que es fundamental para la crítica que hace Chakrabarty de las teorías de la Ilustración, pero esperaremos al capítulo 9 para abordar esa crítica, puesto que una respuesta detallada requiere unos pasos intermedios. En este capítulo empezaremos por abordar la crítica desarrollada por los teóricos poscoloniales a quienes preocupan las mismas cuestiones que a Chakrabarty, pero cuyos argumentos son algo diferentes al suyo.

Uno de los enunciados más influyentes de la crítica del trabajo abstracto procede de la obra de Lisa Lowe sobre la asimilación de los inmigrantes asiáticos en Estados Unidos. Lowe denuncia que la economía política –especialmente la obra de Marx– no puede entender la manera en que los estadounidenses de origen asiático han sido incorporados al capitalismo estadounidense durante el siglo pasado. Ella no afirma, como hace Chakrabarty, que la persistencia de jerarquías raciales socave de alguna manera la idea de la universali-

---

[1] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, cit., p. 50.

[2] *Ibid.*, p. 19.

zación del capital. Está de acuerdo en que los capitalistas se mostrarán dispuestos a utilizar la jerarquía racial allí donde la encuentren y, al hacerlo, reproducirán las diferencias raciales. También acepta que esto a menudo supondrá la dominación interpersonal en la relación laboral, así como en la relación entre los trabajadores. De ese modo, su crítica no es idéntica a la de Chakrabarty[3]. Lo que le preocupa es que, aunque el marxismo pueda reconocer la realidad histórica de las jerarquías raciales dentro de la mano de obra, no puede *teorizar* adecuadamente este fenómeno con el marco que elaboró Marx. Para ella, la realidad de la diferencia racial no es coherente con la estructura teórica de la economía política marxiana.

Lo que supuestamente hace que una mano de obra racializada, y unas racializadas relaciones laborales, sean un problema para la teoría marxiana es el lugar central que esta teoría otorga al trabajo abstracto. Como muchos teóricos poscoloniales, Lowe nunca ofrece una explicación detallada del concepto, de manera que la fuente de su preocupación no es evidente de inmediato. Pero la idea central de su crítica parece suficientemente clara. Considera que, para Marx, el capitalismo hace que el trabajo sea abstracto por medio de representarlo crecientemente *homogéneo* en el tiempo. Lowe considera que la teoría de Marx ha sido claramente revocada por los acontecimientos históricos, por el hecho de que «en Estados Unidos, el capital ha mantenido sus beneficios no por medio de hacer "abstracto" al trabajo, sino precisamente por medio de la producción social de la "diferencia", por medio de una restrictiva particularidad e ilegitimidad marcada por la raza, la nación, los orígenes geográficos y el género»[4]. Por ello, la teoría marxiana considera que la producción capitalista de la «diferencia» es una anomalía, especialmente para su entendimiento del mercado de trabajo.

Para Lowe, «Marx está comprometido con los universalismos de la Ilustración, a través de los cuales no podemos explicar ni la especificidad de la racializada mano de obra asiática inmigrante dentro de la economía de Estados Unidos, ni el papel del colonialismo y el imperialismo en el advenimiento de la nación política»[5]. La causa de que estos universalismos no puedan esclarecer la especificidad de la mano de obra inmigrante o del funcionamiento

---

[3] Véase el capítulo 5, pp. 149-152.

[4] Lisa Lowe, *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, 1996, p. 27.

[5] *Ibid.*, p. 28.

del imperialismo es que según estas teorías, de las que Marx es un ejemplo primordial, «el capital se acumula a través de la *homogeneización universal* en vez de a través de la diferenciación»[6]. Sin embargo, la persistente diversidad –la diferenciación– es fundamental en la historia del capitalismo estadounidense. Por ello, Lowe concluye que «los inmigrantes asiáticos y los estadounidenses de origen asiático no han sido ni "trabajo abstracto" ni "ciudadanos abstractos", sino que han sido históricamente formados en contradicción con las esferas económica y política»[7].

La equiparación del trabajo abstracto con el trabajo homogéneo recorre el conjunto de la teoría poscolonial[8]. En el capítulo 9 veremos que Chakrabarty basa sus argumentos esencialmente en la misma premisa. Su aceptación incluso se extiende a diversos teóricos procedentes de la tradición marxiana, como David R. Roediger. En un trabajo reciente, Roediger ha respaldado explícitamente la opinión de Lowe respecto a la incompatibilidad del análisis abstracto de Marx con la realidad de la diferenciación racial. Y, como Lowe, considera que el trabajo abstracto es trabajo homogéneo. Roediger mantiene que «la lógica de Marx sostenía que el capital homogeneiza la sociedad porque ve un mundo formado por unidades de trabajo, en vez de unidades de razas, nacionalidades o géneros». Marx incorporó esta perspectiva a su marco teórico básico, aceptando «la idea de que el trabajo es abstracto y que el capitalismo maduro está, o debería estar, ciego ante las diferencias»[9]. El problema es que el camino real de la industrialización «no produjo ningún impulso firme para hacer que el trabajo fuera abstracto, que estuviera por encima de la raza y sujeto a un campo de juego uniforme»[10]. Ya que la realidad del desarrollo capitalista se ha alejado tan significativamente de lo que predecía la teoría de Marx, esto sólo puede ser un golpe para sus pretensiones universalizadoras.

---

[6] *Ibid.* (cursiva añadida).

[7] *Ibid.*

[8] Aparte de las obras de Lowe y Chakrabarty, véanse Lisa Lowe y David Lloyd, «Introduction», en Lowe y Lloyd (eds.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital,* Durham, Duke University Press, 1997, p. 13; Vijay Mishra y Bob Hodge, «What Was Postcolonialism?», *New Literary History* 36:3 (2005), p. 397; Paul K. Eiss y David Pedersen, «Values of Value», *Cultural Anthropology* 17:3 (2002), p. 285, y la cualificada aprobación de Chakrabarty y Lowe que hace Michael Denning en «Representing Global Labor», *Social Text* 92 (otoño de 2007), p. 141.

[9] David R. Roediger, *How Race Survived U.S. History: From Settlement and Slavery to the Obama Phenomenon,* Londres, Verso, 2008, p. 66.

[10] *Ibid.,* p. 68.

El argumento que ofrecen Lowe y Roediger se diferencia del que presenta Chakrabarty, que toma el simple hecho de la diversidad histórica como sintomático del fracaso del capitalismo en su misión histórica, y construye toda una teoría alrededor de este supuesto fracaso. Lowe y Roediger no consideran la diversidad como una desviación del capitalismo, sino más bien como una refutación de una determinada teoría de cómo funciona el capitalismo: la teoría de Marx. Ellos creen que el sistema genera necesariamente la diferencia social, pero también creen que una teoría abstracta, como la de Marx, no puede teorizar adecuadamente cómo lo hace.

6.2 El capitalismo y el trabajo abstracto

Lowe y Roediger elaboran su argumento sobre una ambigüedad real de Marx. El hecho es que él nunca desarrolló sistemáticamente un argumento sobre las identidades sociales en el capitalismo. Hay breves pasajes, algunas veces provocativos, que sugieren que esas identidades sociales se disolverían; por ejemplo, en el *Manifiesto comunista* describe el impacto revolucionario de la producción capitalista, por la cual «todas las relaciones fijas, congeladas, con su bagaje de antiguos y venerables prejuicios y opiniones son barridas [...] y todo lo que es sólido se desvanece en el aire»[11]. Pasajes como este prestan credibilidad a la opinión de que Marx esperaba que las viejas identidades y roles sociales fueran disolviéndose a medida que se desarrollaba el capitalismo[12]. Pero, aunque esta caracterización de su perspectiva está de alguna manera justificada, la expectativa de que los viejos roles se desvanecerán no justifica la posterior afirmación de que el resultado final será una homogeneización social. Solamente en unos cuantos casos predice Marx que las diferencias sociales simplemente desaparecerán en el capitalismo. Incluso si nos centramos en el pasaje citado, Marx está simplemente afirmando que las viejas relaciones y prejuicios serán barridos; no hay ninguna base para concluir que lo que ocupará su lugar será un panorama social homogéneo. La disolución de los roles tradicionales es perfectamente consistente con la construcción de nuevos roles que conserven la heterogeneidad básica

---

[11] «The Communist Manifesto», en Karl Marx, *The Revolutions of 1848*, David Fernbach (ed.), Nueva York, Vintage, 1974, p. 70.

[12] Me gustaría agradecer a Erik Olin Wright por insistir en que fuera claro en esta cuestión.

de la esfera social. Siguiendo centrados en Marx, hay numerosos ejemplos en los que señala la racionalidad que tiene, para los capitalistas, promover la diferenciación racial; de ahí su descripción de cómo los capitalistas británicos utilizan la mano de obra irlandesa como un medio para debilitar al movimiento sindical en Inglaterra[13]. La heterogeneidad no sólo puede sobrevivir en el capitalismo, Marx también considera racional que los capitalistas la construyan activamente. La evidencia textual respecto a sus opiniones apunta en ambas direcciones.

Sacar unas conclusiones basándose en unas observaciones dispersas enterradas en obras conocidas no es la mejor manera de desarrollar una teoría. Una posibilidad más prometedora es fijarse en los argumentos más sistemáticos de Marx, especialmente aquellos que se centran en la reproducción social. En este aspecto, Lowe, Roediger y los subalternistas están en el camino correcto al poner su atención en la parte de la teoría de Marx que parece abordar directamente al menos un aspecto de la diferenciación de roles –el lugar del trabajo en la creación del plusvalor–. No obstante, como estoy a punto de mostrar, las conclusiones que se deducen de la teoría de Marx son de hecho bastante diferentes de las que extraen estos críticos. La realidad es que la persistencia de divisiones raciales o étnicas dentro de la mano de obra es consistente con el concepto de trabajo abstracto. Cualesquiera que sean los errores de esta teoría, la ceguera ante las realidades de la jerarquía racial no está entre ellos. Las críticas realizadas contra ella por Lowe y Roediger carecen de base.

Trabajo concreto y trabajo abstracto

Críticos como Lowe acusan a menudo a Marx de no reconocer la heterogeneidad del trabajo. Como señalaba anteriormente, Lowe parece entender que el trabajo abstracto es un trabajo homogeneizado con el tiempo, mientras considera que Marx mantenía, como resulta típico en pensadores de la Ilus-

---

[13] Véase K. Marx y F. Engels, *Collected Works,* vol. 34, *The Economic Manuscripts of 1861-63,* Nueva York, International Publishers, p. 296; véase también la muy citada carta de Marx en la que describe la posición de los trabajadores irlandeses en Inglaterra como análoga a la de los trabajadores negros en Estados Unidos: Carta de Marx a Siegfried Meyer y August Vogt, 9 de abril de 1870, en K. Marx y F. Engels, *Selected Correspondence,* Moscú, Progress Publishers, 1975, pp. 220-224.

tración, que el capitalismo impone una «homogeneización universal» sobre la sociedad. Esta homogeneización del trabajo se considera emblemática de esa dinámica más amplia, y a través de este proceso es cuando el trabajo se vuelve abstracto. Pero esta afirmación cuenta con escasas evidencias textuales. Por el contrario, el argumento de Marx parece ser que el trabajo es *irreductiblemente* heterogéneo[14].

Cuando introduce por primera vez el concepto de trabajo abstracto, Marx señala que tiene dos propiedades. La primera es que incluye una dimensión de todos los trabajos reales, concretos, que participan en la producción de mercancías. Todos los valores de uso en el capitalismo son simplemente «cantidades congeladas de trabajo humano homogéneo, es decir, de fuerza de trabajo humana gastada sin tener en cuenta la forma en que se gasta»[15]. Desde luego, la forma en que se gasta es el particular trabajo concreto asociado con el específico bien producido. De ese modo, el trabajo abstracto es el elemento común –el «residuo», como lo llama Marx– en todos los trabajos concretos. La segunda propiedad del trabajo abstracto es que dota a la mercancía de su valor de cambio: «Un valor de uso [...] sólo tiene valor porque el trabajo humano abstracto se objetiviza o materializa en él»[16]. La magnitud de su valor está regulada por la cantidad de este trabajo abstracto que ha participado en su producción, con una decisiva salvedad; que sea trabajo socialmente necesario, un hecho al que regresaré enseguida. Por ahora vamos a centrarnos un poco más en la relación entre trabajo concreto y abstracto.

El punto fundamental para nuestros propósitos es que aunque sea la cualidad abstracta del trabajo –su propiedad de ser fuerza de trabajo pura y simple, sin considerar sus cualidades particulares– lo que otorga a la mercancía su valor de cambio, esto no libera al trabajo de su forma concreta. El trabajo nunca se vuelve otra cosa que trabajo concreto. Es imposible separar el trabajo concreto del abstracto, excepto como abstracción. Como lo explica Marx,

> no se trabaja dos veces, una para crear un producto utilizable, un valor de uso [...] y otra segunda vez para generar valor y plusvalor. El trabajo se agrega

---

[14] En unas cuantas ocasiones, Marx describe el trabajo creador de valor como homogéneo. Cuando lo hace, se está refiriendo claramente a él como una cualidad de la actividad de trabajar, no del propio trabajador o trabajadora. Véase K. Marx, *Capital*, vol. I, Londres, Vintage, 1976, pp. 128, 134, 136.

[15] *Ibid.*, p. 128.

[16] *Ibid.*, p. 129.

> únicamente en su forma, manera, modo de existencia determinado, concreto, específico, en el cual es él la actividad finalista que transforma los medios de producción en un producto determinado; el huso y el algodón, por ejemplo, en hilaza. Todo lo que se agrega es el trabajo de hilado, etcétera[17].

La razón por la que el trabajo no escapa de su incrustación en actividades concretas es que *no puede* hacerlo. Las actividades del trabajo deben permanecer diferenciadas porque van unidas a la diferenciación de los valores de uso que crean. Y los valores de uso son deseables precisamente porque satisfacen necesidades muy distintas y por ello deben ser indefinidamente ramificados. Mientras los valores de uso permanezcan siendo distintivos, lo mismo sucederá con el trabajo que los produce. La separación de cada trabajo concreto va incorporada al mismo proceso de crear valores de uso. No tiene que dejar de ser trabajo concreto para que pueda tomar la forma de trabajo abstracto[18]. Esto significa que los teóricos poscoloniales se equivocan al pensar que Marx espera una «homogeneización» del trabajo, si por tal cosa entienden que el trabajo deja de encarnarse en actividades particulares, concretas, desarrolladas por trabajadores diferentemente capacitados y diferentemente equipados.

Trabajo abstracto y trabajo no cualificado

Algunos teóricos dentro de la tradición marxista han tratado de asimilar esa observación insistiendo en que, aunque el trabajo tenía un carácter distintivo en las primeras etapas del capitalismo, con el tiempo se vuelve cada vez más homogéneo. El mecanismo de esta homogeneización es la progresiva pérdida de cualificación que acompaña a la mecanización, como sucede con la introducción del taylorismo y la producción en cadena. El más influyente de estos argumentos lo formuló Harry Braverman en su clásico estudio del

---

[17] *Ibid.*, p. 991. También, «los valores de uso no pueden enfrentarse entre sí como mercancías a no ser que el trabajo contenido en ellos *sea cualitativamente diferente en cada caso*». *Ibid.*, p. 133 (cursiva añadida). Véase también *ibid.*, p. 137.

[18] Como señala Marx, incluso aunque el capitalista se preocupa solamente por la expansión del valor de cambio del trabajo, «[el trabajo] proporciona naturalmente esta cantidad *en la apropiada forma particular* como una específica clase de trabajo útil, como el trabajo de hilar, tejer, etc.». K. Marx, *Collected Works*, vol. 34, cit., p. 135 (cursiva en el original).

proceso del trabajo en el capitalismo. Braverman mostraba con mucho detalle que, para tomar el control del proceso de trabajo, los directivos capitalistas de principios del siglo XX buscaban acabar con los niveles de cualificación de su mano de obra y descualificar progresivamente a los trabajadores con el tiempo. Al hacerlo, reducían la autonomía del trabajador en el espacio de la producción y, de esa manera, reducían también el control de los trabajadores sobre el ritmo y la dirección del trabajo. Otra ventaja más era que, a medida que los trabajadores perdían cualificaciones, también era más fácil reemplazarlos. Donde más evidente resultó esto fue en el advenimiento del taylorismo como forma de organización del trabajo. Los trabajadores empleados en plantas industriales que utilizaban métodos tayloristas se encontraron reducidos a poco más que apéndices de las gigantescas máquinas automáticas que manejaban, y la naturaleza aburrida y repetitiva del trabajo también hacía que fuera sencillo reemplazarlos si se resistían a las directivas de la empresa. Braverman consideró esto como una representación del carácter cada vez más abstracto del trabajo en el capitalismo. Como concluía, «el ejercicio mecánico de facultades humanas, de acuerdo con tipos de movimiento que se estudian independientemente de la clase de trabajo que se haga, da origen a la concepción marxista de "trabajo abstracto"»[19].

Aunque el argumento de Braverman es atractivo, se ve lastrado por dos debilidades. La primera es que incluso aunque el nivel de cualificación del trabajo pueda disminuir en cualquier ocupación determinada, eso no supone que ese trabajo sea indistinguible de otros tipos de trabajo. Por ejemplo, no puede considerarse que un trabajador sin cualificar de la industria del automóvil esté ocupado en idéntica actividad laboral que un operador de software sin cualificar. Sin duda, las distancias entre ellos pueden haberse reducido comparándolas con la situación hace un siglo, pero los propios trabajos siguen siendo distintos. Cada ocupación todavía requiere una formación laboral específica, aunque los trabajadores puedan adquirir esas capacitaciones en menos tiempo que en la década de 1920. La segunda debilidad es que,

---

[19] Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Nueva York, Monthly Review Press, 1974, p. 125 [ed. cast.: *Trabajo y capital monopolista. La degradación del trabajo en el siglo XX*, México, Nuestro Tiempo, 1975]. Una conexión más explícita del trabajo abstracto con la pérdida de cualificación aparece en David Gleicher, «A Historical Approach to the Question of Abstract Labor», *Capital and Class* 7:3 (invierno de 1983), pp. 97-122.

dentro del capitalismo, no hay ningún conjunto establecido de ocupaciones que progresivamente vayan perdiendo nivel de cualificación con el tiempo; el dinamismo del sistema continúa produciendo nuevos productos que piden nuevas capacitaciones y nuevas formas de actividad laboral. Por lo tanto, el capitalismo continúa generando nuevos trabajos concretos muy cualificados, incluso aunque reduzca la cualificación de otros más viejos. Resulta difícil sostener, como tiene que hacer un argumento bravermaniano, que la mano de obra se está volviendo más homogénea con el tiempo. Hay un proceso dual en marcha: la desigual pérdida de cualificación de ocupaciones existentes, unida a la aparición de otras ocupaciones nuevas y muy cualificadas que desde luego pueden sufrir con el tiempo una pérdida de cualificación a medida que surjan nuevas ocupaciones cualificadas.

6.3 Del trabajo socialmente necesario al trabajo abstracto

El trabajo en el capitalismo nunca deja de ser trabajo concreto porque no puede evitar estar directamente conectado a determinados valores de uso. Esta conclusión lleva esta discusión de vuelta a la pregunta original: ¿qué es el trabajo abstracto y cómo explicamos su aparición en el capitalismo? Hemos visto que el trabajo no se vuelve más «homogéneo» con el tiempo; también, que la pérdida de cualificación no debería mezclarse con el trabajo abstracto. Entonces, ¿dónde se encuentra la fuente del trabajo abstracto?

Recordemos que Marx define el trabajo abstracto señalando que tiene dos características: que es una dimensión del trabajo real, concreto, y que constituye la «sustancia» del valor de cambio. Todo el trabajo, en todas partes, es trabajo concreto. Pero el trabajo abstracto aparece solamente en condiciones donde el objetivo de la producción es la maximización del plusvalor –en condiciones capitalistas–. Por ello, la clave para entender el trabajo abstracto es examinar esas características del capitalismo que conducen a la creación del valor, y en especial, del plusvalor. Algo le sucede al lugar que ocupa el trabajo en la economía cuando la producción se desarrolla bajo condiciones capitalistas: por primera vez en la historia, el trabajo ya no es sólo trabajo concreto sino también trabajo abstracto.

Hemos visto que la característica definitoria de la producción capitalista, y lo que la sitúa aparte de otros sistemas económicos, es que obliga a los pro-

ductores a someterse a las presiones competitivas del mercado[20]. Para sobrevivir a estas presiones, las empresas tienen que orientar sus actividades económicas hacia la maximización del beneficio. La supervivencia en el mercado exige que las empresas se apoderen de una proporción suficiente de la demanda total que les permita recuperar sus desembolsos y obtener un excedente más allá de los gastos iniciales. Este excedente es lo que las permite financiar la adquisición de nuevas tecnologías, nuevas máquinas, reorganizar el espacio de trabajo y tomar otras medidas que aumentan la productividad y rebajan los costes unitarios. Este impulso por intensificar continuamente la extracción de excedentes y bajar continuamente los costes de producción es lo que se «universaliza» en el capitalismo.

Para producir sus bienes, las empresas deben contratar trabajo, y este trabajo tiene que tener unas particulares capacitaciones, con particulares aptitudes o habilidades adaptadas a la fabricación de los bienes específicos que produzca la empresa. Un productor textil moviliza el trabajo concreto necesario para la producción de tejidos, y un productor de relojes contrata trabajo que tenga las cualificaciones necesarias para producir relojes. Producir cualquier valor de uso requiere que el proceso de trabajo esté diseñado según los requerimientos del particular valor de uso en cuestión. Ahora bien, este aspecto de la producción no es específico del capitalismo. En cualquier sistema económico siempre que se produce un producto, el trabajo que se ha utilizado, y el proceso de trabajo que realmente fabrica el producto, se ve condicionado por los atributos específicos del producto en cuestión. Para los productores capitalistas, estos condicionantes son tan operativos ahora como lo eran para productores de épocas anteriores. Lo que es específico del capitalismo es que, a pesar de que los bienes producidos deben ser valores de uso, hacer simplemente que estén disponibles para el consumo no es el objetivo fundamental de aquellos que los producen. Para los capitalistas que fabrican los bienes, lo importante es el potencial que tienen como fuentes de *beneficio*. Por ello, aunque la producción debe atender a las propiedades particulares de la mercancía, también debe organizarse para maximizar su rentabilidad. El verdadero atractivo para el capitalista es su valor de cambio.

Ya que el verdadero objetivo de la producción es el valor de cambio, no el de uso, el capitalismo impone un cambio radical en la utilización el trabajo. Si el objetivo de la producción fuera simplemente la creación de un valor de

---

[20] Véase el capítulo 5, pp. 160-162.

uso y nada más, sin otras limitaciones añadidas, entonces el trabajo que moviliza el empleador se juzgaría sobre esa única cualidad, que fuera suficientemente bueno como para producir el artículo en su forma deseada y hacer que estuviera disponible para el consumo. Pero, bajo el capitalismo, los empleadores sienten una presión para juzgar el trabajo también sobre otras bases: en condiciones capitalistas, no basta con que el trabajo sea lo suficientemente bueno para que produzca el valor de uso. Tiene que producir el valor de uso de tal manera que el empleador pueda venderlo en el mercado a un precio que genere un excedente, a una aceptable tasa de rendimiento.

Para vender la mercancía a un precio que produzca una tasa de rendimiento estable y aceptable, el trabajo debe ser por lo menos tan bueno –tan productivo y hábil– como el trabajo empleado por sus competidores. Por ello, el empleador se ve obligado a juzgar a su mano de obra no sólo por su habilidad para producir el bien en cuestión –de acuerdo con las especificaciones que él ha establecido–, sino por hacerlo a niveles competitivos de productividad. Esta es una consecuencia directa del hecho de que el mercado juzga las mercancías a partir de esa misma dimensión: su coste en relación a otras similares. Si el empleador no presta atención a la eficiencia relativa de su trabajo entonces, aunque al final del proceso de trabajo haya producido con éxito un valor de uso, los consumidores se decantarán por los bienes producidos por sus competidores, que se venden a precios más bajos porque fueron fabricados con un trabajo más productivo y menores costes unitarios. Esto trae consigo el gigantesco cambio, mencionado anteriormente, en cómo se ve el trabajo. Marx lo explica así:

> [E]l trabajo real [el trabajo concreto] crea valor sólo si se realiza con un *grado de intensidad adecuadamente definido* (o en otras palabras, solamente *rinde* si alcanza esa intensidad) y si ese *trabajo real,* de una determinada intensidad y de una determinada cantidad medida en términos de tiempo, se materializa realmente como un producto [...] Por ello, el proceso de trabajo se vuelve un proceso de valoración en virtud del hecho de que el trabajo concreto invertido en él es una cantidad de trabajo *socialmente necesario* (gracias a su intensidad), = a determinada cantidad de *trabajo social promedio*[21].

---

[21] K. Marx, *Capital,* vol. 1, cit., pp. 991-992 (cursiva en el original). Este pasaje se interpreta mejor en el contexto de las discusiones más amplias de Marx sobre el trabajo socialmente necesario; *ibid.,* pp. 986-994.

Así que, una vez que los bienes pasan de ser valores de uso puros y simples a portadores de valor de cambio, los productores de esos bienes se ven obligados a cambiar la manera en que utilizan el trabajo. Sus inputs de trabajo ahora son recompensados no sólo según sea la calidad del valor de uso que producen, sino por si lo producen o no tan bien y tan eficientemente como otros productores. Esto significa que el propio trabajo tiene que ofrecerse con una eficiencia que cumpla unos parámetros. Y la principal medida de esta eficiencia es el *tiempo* de trabajo. Marx se refiere al tiempo de trabajo con esa intensidad de referencia como el trabajo *socialmente necesario*[22].

Entonces, lo que buscan los capitalistas es trabajo concreto que funcione a los niveles de eficiencia socialmente necesarios. Pero, para Marx, llamar «concreto» a esta clase de trabajo es engañoso. Sin duda sigue siendo distintas clases de trabajo porque va unido a distintos valores de uso. No obstante, el mercado no recompensa el trabajo sobre la base de características particulares. Se recompensa sobre la base de sus propiedades *relacionales:* lo bien que funciona *en relación* a las de otros competidores, y en especial lo productivo que es comparado con otros trabajos. Estas son las dimensiones del trabajo que son comparables con las de otros, que tiene en común con otros y que pueden medirse con una métrica común. El trabajo, en otras palabras, es recompensado en el mercado sobre la base de sus características *generales,* no de las particulares. Es recompensado como trabajo *abstracto* –trabajo como tal, trabajo general, trabajo promedio– incluso aunque deba ser movilizado en sus formas concretas.

Por lo tanto, el trabajo abstracto no es una clase distinta de trabajo. No es otra especie de trabajo llamada «trabajo homogéneo», como suponen los teóricos poscoloniales. Es simplemente una *dimensión* del trabajo *concreto;* se refiere a las propiedades que este ultimo tiene en común, unas propiedades que pueden compararse con las de otros trabajos y que encuentran recompensa en el mercado. La más importante de ellas es la eficiencia productiva del trabajo, que puede ser medida con su rendimiento. El argumento de Marx es que la aparición del trabajo abstracto es específica del capitalismo porque el capitalismo crea un mecanismo social que toma las actividades dispersas y

---

[22] «El tiempo de trabajo socialmente necesario es el tiempo de trabajo necesario para producir cualquier valor de uso en condiciones normales de producción para una sociedad determinada, y con el grado medio de capacitación e intensidad prevalente en esa sociedad». *ibid*, p. 129.

dispares de los productores y las impone una métrica común. Ese mecanismo es la competencia del mercado, y esa métrica el tiempo de trabajo. La competencia empuja a los productores a no gastar más tiempo del que sea socialmente necesario en hacer un producto. Ya que los productores son recompensados únicamente en esta dimensión, los empleadores también cambian su foco desde las innumerables cualidades del trabajo de sus empleados a una única cualidad que ellos consideran una abstracción: la eficiencia productiva de los trabajadores. Esta es la dimensión que les permite mantenerse en el negocio. El capitalismo obliga a los empleadores a tratar el trabajo abstractamente porque el mercado así lo exige.

6.4 El trabajo abstracto y las jerarquías sociales

Ahora que hemos derivado el concepto de trabajo abstracto de las propiedades dinámicas del capitalismo, lo que queda por ver es cuál es su relación con jerarquías sociales como raza, casta, etnicidad o género. Veremos que la consideración abstracta del trabajo es coherente, de dos maneras distintas, con la persistencia de jerarquías sociales.

En primer lugar, los empleadores pueden utilizar los agrupamientos raciales como un *mecanismo clasificatorio* dentro del proceso laboral si distintas capacitaciones se hacen corresponder con diferentes comunidades raciales o de casta. Como se ha señalado anteriormente, los capitalistas a menudo encuentran a la mano de obra agrupada en distintas especializaciones ocupacionales asociadas con determinadas comunidades[23]. El empleador contrata, pues, trabajadores de un tipo determinado, ya con capacitaciones concretas, con lo que se ahorra alguno de los costes que normalmente supone la formación de la mano de obra. Esto representa la socialización que hace la comunidad de parte de sus costes de mano de obra –lo que Marx se refería como «capital variable»–. Por lo tanto, el capitalista asimila esta división social dentro de la división técnica del trabajo en su fábrica; clasifica a los trabajadores

---

[23] Véase el anterior capítulo 5, pp. 169-171. Para el escenario indio, véanse Rajnarayan Chandavarkar, *The Origins of Industrial Capitalism in India: Business Strategies and the Working Classes in Bombay, 1900-1940,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 316-326 y Chitra Joshi, *Lost Worlds: Indian Labour and Its Forgotten Histories,* Delhi, Permanent Black, 2003, pp. 82-84.

dentro del proceso de trabajo por su identidad comunitaria porque dicha clasificación lleva aparejada las capacitaciones específicas. De ese modo se protegen y reproducen unas identidades comunales que, para el capitalista, parecen ayudar en el incesante impulso por reducir costes. En el lenguaje de la teoría del valor, el impulso por extraer tales cualidades abstractas del trabajo, necesarias para conseguir beneficios, lleva a los capitalistas a aceptar y reproducir identidades tradicionales –y, de ese modo, a promover las diferencias sociales dentro de la mano de obra.

Ahora habría que señalar que hay mucho margen para el error de los empleadores. La situación puede permitir a los capitalistas clasificar la mano de obra según criterios comunales, incluso aunque sus juicios estén equivocados en cuanto a la ganancia de eficiencia que produce esa estrategia. Una de esas situaciones se produce cuando la empresa en cuestión está en una saludable posición competitiva, con amplios márgenes de beneficio. Los márgenes grandes dan a los empleadores un amortiguador capaz de absorber el coste de todo tipo de fantasías raciales o comunales sobre qué comunidades tienen trabajadores más duros, más diestros, más inteligentes, etcétera[24]. Sin embargo, más sutilmente, los empleadores pueden satisfacer sus delirios raciales sacándose unos «atributos raciales» de la nada y reafirmando así sus prejuicios previos. Imaginemos a los miembros de tres comunidades étnicas rivalizando por el empleo en una determinada fábrica, las tres deseando trabajar e igualmente competentes. El empleador tiene la convicción de que la Comunidad A es más dócil, tiene mejores hábitos de trabajo y está mejor equipada genéticamente. Entonces actúa a partir de esa convicción situando a los trabajadores de la Comunidad A en los puestos más importantes o más exigentes de su fábrica. Desde luego, al estar deseando trabajar y teniendo todas las razones para querer impresionar a su empleador, estos trabajadores actúan con los niveles de eficiencia que demanda su empleador. Para este, el resultado confirma todas sus preconcepciones raciales sobre las capacidades de los trabajadores y alimenta la leyenda de que los trabajadores de la Comunidad A están mejor adaptados para esta clase de trabajo –incluso aunque los miembros de las otras dos comunidades hubieran trabajado igual de bien y con la misma entrega–. El empleador consigue dos cosas: ha satisfecho un estereotipo ra-

---

[24] Buenos ejemplos de esto los proporcionan Elizabeth Esch y David R. Roediger, «One Symptom of Originality: Race and the Management of Labour in the History of the United States», *Historical Materialism* 17:1 (2009).

cial y lo ha desarrollado de una manera que confirmará sus prejuicios raciales. Ha creado la «diferencia», pero como parte del impulso por extraer el máximo trabajo a los niveles de eficiencia que exige la competencia del mercado. Al tratar el trabajo como un input abstracto, los capitalistas pueden utilizar la raza como un mecanismo de clasificación en su búsqueda del aumento de la productividad, y pueden hacerlo mientras crean diferencias raciales y refuerzan sus delirios raciales.

Una segunda conexión entre las jerarquías sociales y el trabajo abstracto es que se pueden movilizar diferencias raciales o comunales para obtener un esfuerzo de los empleados por encima del nivel que normalmente ofrecerían. Recordemos que, para seguir siendo competitivos, los capitalistas deben buscar trabajadores que no sólo estén deseando trabajar, sino que también estén dispuestos a hacerlo al nivel de intensidad estándar o «normal». Esto es lo que significa que los capitalistas traten el trabajo como un trabajo abstracto: su calidad se juzga en comparación con la de otros trabajos en el mercado. Sin embargo, lo que cuenta como un esfuerzo «normal» en un momento determinado a menudo se considerará insuficiente en un futuro próximo; además, las capacitaciones que se consideran apropiadas en el momento X se considerarán obsoletas en el momento Y. De ese modo, aunque los empleadores deben buscar trabajadores con capacitaciones concretas en un momento dado, no pueden quedarse *atados* a estas capacitaciones o aptitudes. Tienen que poder librarse de las actividades laborales concretas de sus trabajadores de manera que el proceso de trabajo pueda ser remodelado para adaptarse a las demandas de nuevas técnicas de producción[25]. Los empleadores movilizarán entonces un nuevo conjunto de trabajos concretos que funcionarán a niveles de intensidad recién estipulados y con un cúmulo de ventajas y limitaciones. Estas capacidades particulares permanecerán en vigor hasta que el estándar social cambie una vez más, obligando al empleador a rediseñar otra vez su organización del trabajo. Los capitalistas tienen que encontrar maneras de imponer estos nuevos estándares, y estas nuevas demandas, sobre su mano de obra.

Las diferencias comunales han sido un poderoso mecanismo para permitir una revisión al alza de lo que se considera normal. Incluso aunque la Comuni-

---

[25] Esta es otra manera de decir que el trabajo abstracto no es un tipo particular o definido de trabajo, ya que su contenido –su mezcla distintiva de capacitación, velocidad, resistencia, etc.– no puede especificarse. Es un conjunto de propiedades formales cuyo contenido cambia cuando cambian las condiciones del trabajo.

dad A se vea favorecida en la relación laboral en un momento dado, sus miembros pueden acordar un determinado ritmo de trabajo que consideren normal o aceptable. A medida que la competencia intensifica las demandas sobre la jornada laboral, los empleadores que encuentren resistencia de trabajadores pertenecientes a la Comunidad A pueden amenazar con utilizar, o recurrir, a trabajadores de la Comunidad B para imponer a los primeros un esfuerzo mayor. En esta dinámica, los trabajadores no necesitan ser espoleados para socavar los medios de vida de otras comunidades; lo que sucede es que la inseguridad del mercado de trabajo les impulsa a ofrecer sus servicios a un precio inferior, y a desarrollar las habilidades o capacidades que les puedan hacer más atractivos que sus rivales. En consecuencia, se ofrecen como una mano de obra explotable utilizando sus identidades comunales como marcadores o garantías de su fiabilidad. De ese modo, las identidades comunales se ven reforzadas a medida que los empleadores enfrentan a los trabajadores entre sí en una guerra de ofertas, como parte del proceso de hacer que la mano de obra produzca a los niveles que exige la competencia del mercado.

Finalmente, sólo hay un pequeño paso entre la utilización de las divisiones sociales como medio de aumentar la competencia por el trabajo, y la utilización de dichas divisiones como medio de debilitar la capacidad antagonista de la fuerza de trabajo hacia la autoridad gerencial. Por ello, por un motivo importante, regreso a la discusión del capítulo anterior donde, en el proceso de descubrir qué es lo que universaliza el capital, sostenía que la competencia capitalista hace que, para los empleadores, sea lógico movilizar las divisiones sociales para extraer el máximo esfuerzo de su mano de obra[26]. Aquí, nuestro análisis del trabajo abstracto ha llegado a la misma conclusión. La fuerza de la competencia del mercado obliga a los empleadores a tratar a sus trabajadores como portadores de una actividad de trabajo abstracta, y a estructurar el proceso de trabajo de manera que maximice la extracción de dicha actividad de los empleados. El impulso para maximizar la extracción del esfuerzo de trabajo no es otro que el impulso para maximizar la extracción de trabajo abstracto. Por ello, ineludiblemente sacamos las mismas conclusiones que anteriormente: las jerarquías raciales –y, por extensión, jerarquías sociales como las que preocupan a Ranajit Guha y Dipesh Chakrabarty– son coherentes tanto con las dinámicas de la acumulación de capital como con el concepto de trabajo abstracto.

---

[26] Véase el capítulo 5, pp. 169-173.

6.5 El capitalismo y las jerarquías sociales

La conclusión de la sección precedente es que las jerarquías sociales no pueden ser inconsistentes con el trabajo abstracto porque el trabajo a menudo se vuelve abstracto por medio de la movilización de esas mismas jerarquías. En otras palabras, el capital puede inducir u obligar al trabajo a actuar a los niveles de eficiencia socialmente necesarios por medio de utilizar, y así reforzar, diversas divisiones sociales. Después de haber examinado el significado real del trabajo abstracto, puede ser útil regresar a las críticas poscoloniales. Teóricos como Lisa Lowe y David R. Roediger son bien conscientes de que los empleadores se pueden beneficiar, de la manera que ya hemos analizado, de divisiones raciales o de casta, e incluso crearlas. Sin embargo, también afirman que esas prácticas van en contra de la lógica del trabajo abstracto tal y como lo define Marx. Una de las formulaciones de Roediger ofrece un atisbo de las razones que les hacen pensar que hay una tensión entre las dos. En un esclarecedor artículo escrito en colaboración con Elizabeth Esch, en el cual desarrolla con cierto detalle la utilización, por parte de los empleadores, de las divisiones raciales de una manera consistente con el argumento que he desarrollado antes, Roediger concluye que

> *lejos de reducir el trabajo a unos inputs abstractos e impersonales* del proceso de trabajo, el capital y la dirección gerencial contribuyeron a reproducir las diferencias raciales durante largos periodos de la historia de Estados Unidos, y a dividir a los trabajadores de maneras que comprometieran los esfuerzos de la fuerza de trabajo para hacer frente a las desigualdades de raza o de clase[27].

Para Esch y Roediger, el que los empleadores movilicen las identidades raciales o los estereotipos raciales es una evidencia *en contra* de la relevancia del trabajo abstracto. Esto se debe a que el trabajo abstracto, supuestamente, reduce el trabajo a unos «inputs abstractos e impersonales». ¿Y qué significa aquí «abstractos e impersonales»? Sugiere un estado de las cosas en el que los trabajadores no son diferentes entre sí y, por lo tanto, son intercambiables. Esto es consistente con la formulación de Roediger que he citado antes, en el sentido de que, siguiendo la lógica de Marx, el capitalismo debería carecer de prejuicios raciales. Debería tratar a los trabajadores simplemente como «uni-

---

[27] E. Esch y D. R. Roediger, «One Symptom of Originality», cit., p. 35.

dades de trabajo, en vez de razas, nacionalidades o géneros»[28]. Este es el argumento de la homogeneidad; el razonamiento de que, para que el trabajo sea abstracto, tiene que ser homogéneo e intercambiable. Por ello los empleadores deberían mostrarse indiferentes ante la identidad de sus trabajadores ya que, en una mano de obra abstracta e impersonal, cualquier unidad determinada del input debería ser reemplazable por cualquier otra. El reclutamiento de trabajadores debería ser más o menos aleatorio respecto de sus identidades raciales o étnicas. Esta es la promesa del trabajo abstracto que, en su indiferencia por la identidad, en su consideración abstracta del trabajo, hace que el trabajo «no tenga raza y esté sujeto a un campo de juego uniforme»[29].

Es cierto que, para Marx, todo lo que preocupa al capitalista es la capacidad del trabajo para producir valor. Entonces ¿por qué esta obsesión no conduce a una insensibilidad ante la raza? No lo hace porque la capacidad de trabajo de los trabajadores no puede separase de sus *personas*[30]. Y las distintas cualidades adscritas a sus identidades personales –como su raza, casta o género– a menudo tienen una influencia directa sobre la cualidad de su capacidad de trabajo. Esto es lo que el análisis de esta sección ha buscado establecer. Los capitalistas no tienen otro interés que maximizar sus tasas de rentabilidad, para lo cual buscan extraer el máximo esfuerzo de sus trabajadores; ese es el resultado que buscan. Lo que descubren es que, entre los mecanismos que producen ese resultado, figura la movilización de las identidades raciales o comunales de los trabajadores. Buscando la entidad abstracta que necesitan –obreros dispuestos a trabajar al necesario nivel de eficiencia– descubren que este input del trabajo *abstracto* viene envuelto en identidades *concretas*. La búsqueda de esta entidad abstracta conduce directamente, pues, a una valorización de las identidades históricamente específicas que permiten su adquisición. Y ello es así porque el «trabajo abstracto» no existe como una sustancia separada. Es una dimensión del trabajo concreto, realizado por trabajadores concretos que pertenecen a determinadas comunidades raciales o étnicas y que tienen capacidades específicas. La extracción de la capacidad abstracta del trabajo viene de una negociación con estas identidades concretas.

---

[28] D. R. Roediger, *How Race Survived U.S. History*, cit., p. 66.

[29] *Ibid.*, p. 68.

[30] La clásica exposición de este argumento, aunque desarrollada con un diferente propósito teórico, es la de Claus Offe y Helmut Wiesenthal, «Two Logics of Collective Action: Theoretical Notes on Social Class and Organizational Form», *Political Power and Social Theory* 1 (1980), pp. 67-115.

Las discusiones de este capítulo y del anterior nos conducen inexorablemente a la siguiente conclusión: *el capital puede reproducir jerarquías sociales con la misma facilidad con que puede disolverlas*. En ciertas condiciones, determinadas propiedades del sistema pueden homogeneizar, y homogeneizarán, el panorama social; pero el sistema es igualmente capaz de reproducir, incluso solidificar, formas existentes de dominación o diferenciación social. La teoría de Marx de la explotación no apunta con firmeza en una u otra dirección. Dependiendo de las condiciones del contexto, el impulso para producir plusvalor puede dar lugar a cualquiera de los dos resultados. El recurso a la coerción interpersonal por parte de los empleadores, o la persistencia de divisiones sociales entre las clases subalternas –ambos hechos, como hemos subrayado aquí, considerados por Guha y Chakrabarty como prueba de un capitalismo fracasado–, podrían ser perfectamente una *consecuencia* de la universalización del capital, no una muestra de su fracaso. Desde luego, el que esto sea así o no lo sea es una cuestión empírica. Es totalmente posible que diversas relaciones coercitivas, allí donde se encuentren, puedan ser una evidencia de relaciones de producción precapitalistas. Pero el que sea lo primero o lo segundo lo que está produciendo la coerción debe establecerse por medio de un detallado examen empírico. Lo que sí cabe concluir con seguridad es que la *mera existencia* de dominación social no puede tomarse como prueba de que se ha producido alguna ruptura fundamental en la misión del capitalismo cuando este arribó al mundo no occidental.

Esto, a su vez, socava por lo menos una parte de la argumentación de Chakrabarty para abandonar las teorías de la Ilustración –como se describía en el capítulo 5– en la medida en que se apoyan en categorías universalizadoras de la economía política. Desde luego, algunas categorías pueden ser engañosas o merecedoras de crítica. Pero nadie ha dudado nunca de eso. De lo que se trata es si hay algo en la estructura de las teorías de la Ilustración que les impide aceptar la heterogeneidad social, especialmente en el Sur global. Esta última pretensión es lo que podemos rechazar. Sobre la base de los argumentos que he desarrollado hasta ahora, enraizados en la tradición de la Ilustración, no hay ninguna justificación para llegar a la conclusión de que, para teorizar la constelación del poder en las naciones poscoloniales, necesitemos construir unos marcos teóricos totalmente nuevos. Como hemos visto, la categoría más abstracta de todas, el trabajo abstracto, es perfectamente capaz de explicar la duradera heterogeneidad social de la clase trabajadora, a pesar de sus detractores poscoloniales. Sin duda, todavía no hemos acabado, hay más

argumentos que considerar. Pero hemos hecho algunos avances sobre dos de los principales: que la universalización del capital se estancó en el Este, como evidenciaba la persistencia de jerarquías sociales, y que las dinámicas de estas jerarquías caen fuera del ámbito de la Ilustración y, en especial, del pensamiento marxiano.

6.6 El verdadero motor de la democratización

Como ya hemos demostrado, el capitalismo no tiene por qué disolver las diferencias sociales, incluso aunque pueda hacerlo y a menudo lo haga. Por ello, el hecho de que las formaciones poscoloniales estén atravesadas por semejantes diferencias no puede justificar la conclusión de que esas formaciones se encuentran fuera del ámbito de funcionamiento del capital, o que su capitalismo sea menos sólido que el de Occidente. Las relaciones de poder que Chakrabarty considera una señal del fracaso del capitalismo bien podrían ser su consecuencia directa. Es más, siglos después de su advenimiento, el capitalismo en Occidente no había renunciado a la misma clase de coerción interpersonal que Chakrabarty y Guha toman como muestra de su no universalización en el Este. Ahora bien, aun cuando esas conclusiones nos obligan a reconocer que la modernidad poscolonial de India puede ser tan capitalista como la modernidad occidental[31], nos obligan no obstante a abordar una última cuestión: aunque semejantes prácticas se repetían en Occidente mucho después de que el capitalismo se hubiera convertido en el sistema económico dominante, el hecho es que el orden europeo *sí* experimentó una profunda transformación –de la oligarquía a la democracia, del orden jerárquico al socialmente igualitario–. Los sistemas políticos occidentales *han* generado una cultura política integrada, con normas más democráticas sobre lo que son in-

---

[31] Digo «puede ser» porque el que el capitalismo indio esté o no esté plenamente establecido, con una estrategia de acumulación dinámica, es una cuestión empírica. No pretendo insistir en que India era un país plenamente capitalista en 1947, ni siquiera que lo sea ahora. Lo que digo es que la mera presencia de dominación social no es evidencia de un capitalismo no universalizador. Toda clase de relaciones sociales coercitivas son perfectamente compatibles con un capitalismo sólido. Desde luego, también lo son con sistemas económicos tradicionales como el feudalismo. De manera que, si se encuentra en India esa índole de relaciones sociales, el tipo de formación económica que representen tendrá que establecerse examinando su lógica económica. Y eso es, realmente, una cuestión empírica.

fracciones sociales y una disminución de la coerción interpersonal, por más que Guha y otros subalternistas puedan romantizar el resultado final. La intuición básica que impulsa el proyecto subalternista y los estudios poscoloniales –que hay una significativa diferencia entre la cultura política del Este y la del Oeste– no puede desecharse como pura ficción. La diferencia es real, incluso aunque *Subaltern Studies* haya diagnosticado equivocadamente la causa.

¿Cuáles son entonces las raíces reales de la transformación política de Europa?; ¿puede esta parte de la historia ser consistente con la universalización del capital? Hay buenas razones para sugerir la presencia de un vínculo entre capital*ismo* y democratización[32]. Lo que yo he cuestionado es que dicha conexión se haga mediante la agencia de los capital*istas*. Durante gran parte de los siglos XIX y XX, un cierto deslizamiento de «capitalismo» hacia «capitalistas» era habitual entre estudiosos con orientaciones históricas, incluyendo a Marx. A finales de la década de 1960, esta tendencia había alcanzado probablemente su punto álgido. Entre los estudiosos marxistas, la influencia del marxismo ortodoxo, estalinizado, había consolidado esta perspectiva en una línea semioficial de manera que, incluso entre los marxistas más académicamente orientados como Christopher Hill y Albert Soboul, se veía a la burguesía como el actor decisivo en el ascenso de la cultura política moderna[33]. Fuera del ámbito de los estudios marxistas, la teoría de la modernización

---

[32] Véase la brillante discusión en Ellen Meiksins Wood, *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995, caps. 6, 7 [ed. cast.: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico,* México, Siglo XXI *et al.,* 2000].

[33] Ni Hill ni Soboul aceptaron una versión tan unidimensional como la que promueve Guha. Pero sus perspectivas se aproximan bastante a la línea ortodoxa. Sobre Hill, véase su ensayo «The English Revolution», en *The English Revolution 1640: Three Essays*, Londres, Lawrence and Wishart, 1940, pp. 9-82 [ed. cast.: *La revolución inglesa. 1640,* Barcelona, Anagrama, 1977]. En la década de 1970, Hill estaba empezando a modificar su argumento tratando de defender una interpretación social, en líneas generales, de la Revolución inglesa mientras restaba importancia a las aspiraciones revolucionarias de la clase capitalista. Véanse sus reconsideraciones en «Parliament and People in Seventeenth-Century England», *Past & Present* 92 (agosto de 1981), pp. 100-124. El análisis de Soboul evidenciaba un duro realismo sobre la preocupación de las elites francesas por los derechos de los plebeyos, pero nunca fue capaz de romper con la perspectiva ortodoxa. Véase su clásica obra *The French Revolution, 1789-1799. From the Storming of the Bastille to Napoleon,* Londres, New Left Books, 1974 [ed. cast.: *Compendio de historia de la Revolución Francesa,* trad. de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1966; ed. original francesa: *Précis d'histoire de la Révolution française,* París, Éditions Sociales, 1962].

adelantaba una perspectiva similar, en la que se consideraba que la clase media urbana y los empresarios eran los agentes decisivos de la modernización política[34]; incluso entre estudiosos con una orientación más crítica, el influyente análisis de Barrington Moore sobre los orígenes sociales de la democracia llegaba a una conclusión similar. Como célebremente señaló Moore, «sin burguesía no hay democracia»[35].

Pero las dudas respecto al papel de la burguesía ya eran evidentes incluso antes del lanzamiento de *Subaltern Studies;* en un innovador ensayo publicado cinco años antes, Göran Therborn sostenía que el papel decisivo en la democratización europea lo había desempeñado la clase obrera organizada y no la burguesía[36]. De hecho, si en algo destacaban los capitalistas era en oponerse a los derechos democráticos luchando contra los movimientos populares de reforma[37]. Por otro lado, Therborn también señalaba que las organizaciones obreras raramente fueron capaces de impulsar por sí mismas reformas democráticas; los trabajadores normalmente tenían que reclutar aliados, a menudo de clases productoras agrarias, pero también de clases medias urbanas y, ocasionalmente, incluso de grupos dominantes. En otras palabras, lo que llevó a conseguir las reformas fue una coalición de clases alineada contra las elites oligárquicas. De hecho, los trabajadores a menudo fueron derrotados en las luchas democráticas cuando eran los únicos protagonistas, o incluso cuando constituían el componente numéricamente mayoritario del movimiento democrático. Pero aunque el movimiento democrático en sí rara vez fue netamente obrero, seguía siendo cierto que la clase trabajadora «era la única fuerza consistentemente democrática en liza»[38]. Los trabajadores y sus partidos encabezaron el impulso hacia la democracia, formaron su centro de

---

[34] Una clásica exposición de la teoría de la modernización, que atribuye la democratización a sectores de la elite y de la clase media, es la de Seymour Martin Lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics,* Nueva York, Doubleday, 1960 [ed. cast.: *El hombre político. Las bases sociales de la política,* Madrid, Tecnos, 1987].

[35] Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World,* Boston, Beacon Press, 1966 [ed. cast.: *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno,* Barcelona, Ariel, 2015].

[36] Göran Therborn, «The Rule of Capital and the Rise of Democracy», *New Left Review* I/103 (mayo-junio de 1977), pp. 3-41.

[37] *Ibid.,* pp. 17, 24.

[38] *Ibid.,* p. 24.

gravedad y dieron al movimiento su fuerza decisiva gracias a su situación estratégica dentro de la creciente economía capitalista. Investigaciones posteriores han dado considerable apoyo a las tesis de Therborn, confirmando el papel decisivo de la clase obrera, así como la observación de que el éxito dependía normalmente de la construcción de una amplia coalición dirigida por el movimiento obrero[39].

Por lo tanto, la presión popular desempeñó un papel decisivo en el ascenso de las instituciones democráticas, aunque los desencadenantes de las reformas pueden haber sido diferentes, y las rutas hacia la democratización, variadas. Esa misma presión también actuaba en la profundización de los derechos civiles y el desmantelamiento de diversas formas de coerción social examinadas anteriormente: servidumbre por contrato, trabajo forzoso o colonias industriales. La mayoría de estos fenómenos debían principalmente su existencia a la penuria del típico trabajador industrial y a la consiguiente dependencia del patronazgo de su empleador. Pero, con el establecimiento de los derechos sindicales, las demandas de los sindicatos de subidas salariales y de mejoras en las condiciones de trabajo, así como la mayor estabilidad financiera que proporcionaban a las familias trabajadoras, hicieron descender radicalmente la vulnerabilidad de los trabajadores ante la depredación de los empleadores. En Estados Unidos, las colonias obreras y el endeudamiento a largo plazo con empleadores cayeron drásticamente poco después de la aprobación de la Ley Wagner de 1935, que legalizaba los sindicatos[40].

No fue la burguesía la que dio lugar a lo que Guha, Chakrabarty y otros teóricos poscoloniales denominan «relaciones burguesas de poder» y que

---

[39] El trabajo reciente más importante y ambicioso sobre la democratización ha sido el de Dietrich Rueschemeyer, Evelyne Huber Stephens y John D. Stephens, *Capitalist Development and Democracy,* Chicago, University of Chicago Press, 1992. Véanse también, John Markoff, «Where and When Was Democracy Invented?», *Comparative Studies in Society and History* 41:4 (octubre de 1999), pp. 660-690, y Ruth Berins Collier, *Paths toward Democracy: The Working Class and Elites in Western Europe and South America,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Tanto Markoff como Collier mantienen la opinión de que el movimiento de los trabajadores fue decisivo para la democratización, aunque ofrecen algunas matizaciones respecto al grado y modalidades de su centralidad. Un excelente análisis de largo alcance sobre la democratización, que sitúa a las luchas populares y las resistencias de la elite en el centro del proceso, es el de Adam Przeworski, «Conquered or Granted? A History of Suffrage Extensions», *British Journal of Political Science* 39:2 (2009), pp. 291-321.

[40] Margaret Crawford, *Building the Workingman's Paradise: The Design of American Company Towns,* Londres, Verso, 1996, pp. 201-203.

asocian con la dependencia de formas impersonales de dominación, el reconocimiento de la igualdad formal, la extinción de las jerarquías de estatus, etc. Estas formas de poder no van incorporadas a la lógica del capital, aunque puedan imponerse sobre los capitalistas y estos tengan que adaptarse a vivir con ellas. Son *compatibles* con el capitalismo, pero no menos que el tipo de relaciones de autoridad que Chakrabarty considera *anómalas* para el capital. Ambas categorías son formas del poder capitalista y ambas se explican mediante la lógica abstracta de la acumulación de capital.

La aparición de relaciones más benignas, que dependen menos de la coerción personal, exigió décadas de lucha de las clases trabajadoras. La ironía radica en que, precisamente porque las clases populares fueron capaces de abrirse camino hasta el escenario político como participantes activos, plegando a las instituciones públicas a su voluntad y obligando a que las elites respetaran sus derechos civiles, la *consecuencia* de su éxito fuera que esas clases quedaran más plenamente integradas en el orden *burgués*. La política dejó de ser un monopolio de las clases dominantes. A lo largo del siglo XX, la política se convirtió en un fenómeno de masas, y la cultura política pasó a reflejar cada vez más el nuevo poder de grupos que, hasta entonces, habían estado excluidos de ella. En otras palabras, una consecuencia de los movimientos de masas fue que la cultura política y las instituciones de la elite se vieron obligadas a integrarse con las de las clases trabajadoras forjando una esfera única. La clave de la disolución del ámbito subalterno no estuvo en una burguesía que cumpliera las promesas que había hecho a obreros y campesinos cuando los reclutaba para su coalición; fue la movilización de los estamentos inferiores lo que obligó a la clase dominante a renunciar a su monopolio del poder político y social.

Parece entonces que la clave de la aparición de un orden político integrado –la cuestión que animaba todo el proyecto de investigación de Guha– no reside en la burguesía sino en las clases subalternas. Si la universalización del capital hubiera quedado a merced de los caprichos de la clase capitalista, lo más probable es que hubiera llevado a regímenes coercitivos y excluyentes en vez de a un dominio por consentimiento. Por lo tanto, si en India la esfera política no ha pasado por el tipo de integración que experimentó Occidente en su modernización, entonces la explicación parece estar principalmente en las realidades estructurales u organizativas, o incluso culturales, de la clase trabajadora y del campesinado. ¿Por qué fueron incapaces de acumular la necesaria capacidad organizativa? ¿Se vieron comprometidas de alguna ma-

nera las alianzas populares en la lucha colonial? ¿Ha diluido de algún modo el orden poscolonial las identidades de clase? Estas preguntas, que podrían esclarecer la persistencia de la subordinación popular, raramente aparecen en el trabajo de Guha, pero *no lo hacen* porque *no pueden*. Guha no puede plantear tales preguntas porque identifica equivocadamente a la burguesía como el actor fundamental en la aparición de la cultura política «burguesa». Por ello, en los ensayos centrales que forman *Dominance without Hegemony,* el análisis apunta resueltamente a las deficiencias y errores de la burguesía y de sus representantes políticos. Los factores que impidieron la acumulación del poder subalterno nunca dejan de ser cuestiones marginales. Cuando se habla de los trabajadores y campesinos, es simplemente para afirmar que quedaron fuera del alcance de la hegemonía burguesa.

Al margen de cuáles sean los fracasos del Congreso Nacional Indio, sólo plantean la importante pregunta de por qué las clases populares fueron incapaces de impulsar una agenda más radical, basada en una configuración política diferente, antes o después de la Independencia. En su ensayo inaugural en *Subaltern Studies 1,* Guha llegó a plantear la posibilidad de una alianza política alternativa como una cuestión histórica, pero la abandonó rápidamente en favor de una atención exclusiva sobre la burguesía[41]. En el conjunto de la obra de los miembros del colectivo, hubo, como con Guha, un impulso inicial en la dirección de esas preguntas. En algunas de las primeras obras –de Gyanendra Pandey y David Hardiman, por ejemplo– prestar atención a la movilización popular abrió la posibilidad de analizar las fuerzas y debilidades relativas de los movimientos populares indios en relación a los de otras colonias y al movimiento inicial en Occidente. Pero en la década de 1990 esas cuestiones habían pasado rápidamente a un segundo plano[42]. El interés por

---

[41] Véase Ranajit Guha, «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India», en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society,* Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. 6-7.

[42] Desde luego, los historiadores que trabajan fuera del universo de los *Subaltern Studies* han planteado estas cuestiones y elaborado una excelente obra. Un brillante ejemplo que sí plantea el tipo de preguntas que he formulado aquí es el estudio de John Roosa sobre el movimiento campesino en Telangana durante la década de 1940; John Roosa, «Passive Revolution Meets Peasant Revolution: Indian Nationalism and the Telangana Revolt», *Journal of Peasant Studies* 28:4 (2001), pp. 57-94. Espero que Roosa publique en el futuro el estudio completo. Estudios de esta índole, en la medida en que se han llevado a cabo, se han producido mayoritariamente al margen del colectivo de los estudios subalternos, y ello es así porque

las clases subalternas durante el colonialismo no iba mucho más allá del análisis de su conciencia, dependencia de la hegemonía del Partido del Congreso, estructura interna, etcétera[43].

En cuanto al trabajo posterior de Guha, la cuestión no volvió a recibir atención analítica. Eso no sólo era un reflejo de que el colectivo subalternista se veía arrastrado por la teoría cultural, aunque sin duda algo tuvo que ver[44]. Dejar de lado el análisis de los grupos subalternos fue, por lo menos en parte, la consecuencia de un marco teórico que apuntaba resueltamente a la burguesía y sus aliados como la clave para entender la modernización política de India. Al cometer este error –atribuir la aparición de las formaciones políticas democrático-burguesas a la práctica de la clase capitalista, e insistir en que solamente una forma de poder puede considerarse capitalista–, Guha no sólo incurría en un colosal error académico y analítico; también excluía la posibilidad de un estudio genuinamente comparativo del camino a la modernidad en el mundo poscolonial, que se basara en comparaciones reales y no en las imaginarias que pueblan las páginas de los estudios subalternistas.

6.7 Conclusión

El resultado principal de este capítulo es que los teóricos poscoloniales están equivocados al mantener que las teorías abstractas no pueden aprehender la producción y persistencia de diferencias sociales. Su posición parece descansar en un lapsus conceptual: que las categorías de la universalización presuponen un panorama social homogéneo. Por ello, *universal* se equipara con

---

los principales miembros de ese colectivo les dieron la espalda en la década de 1990. Un resumen de esta primera tendencia fue la excelente obra de Sumit Sarkar, *Modern India: 1885-1947*, Delhi, Macmillan, 1983. Pero lo que debería haber sido un catalizador para la investigación de los principales miembros del colectivo resultó ser el canto del cisne.

[43] Los posteriores ensayos de Partha Chatterjee destacan esto como el hallazgo fundamental de la historiografía subalternista. Véase «The Nation and Its Peasants», en P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

[44] Véase Ramachandra Guha, «Subaltern and Bhadralok Studies», *Economic and Political Weekly* 30, 19 de agosto de 1995, pp. 2056-2058; Sumit Sarkar, «The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies», en S. Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 82-108.

homogéneo. Es notable cómo estos términos se pueden hallar juntos a menudo en la bibliografía subalterna, pero su emparejamiento es un error. Como he mostrado aquí, la lógica abstracta del capitalismo, parte de cuyos elementos Marx trató de captar mediante el concepto de trabajo abstracto, puede sostener e incluso crear una tremenda diversidad de identidades sociales. Aquí hemos examinado solamente el problema de las jerarquías sociales en el mercado del trabajo; podría elaborarse un argumento similar sobre la conexión entre la lógica abstracta del capitalismo y la diversidad en otros ámbitos.

Este argumento tiene profundas implicaciones para la teoría poscolonial. Significa que, a medida que el capitalismo se propaga por el globo, no convierte inevitablemente cada cultura en una réplica de lo que se ha visto en Occidente. La universalización del capital es perfectamente compatible con la persistencia de una diferenciación social, cultural y política entre el Este y el Oeste. El capital no necesita hacer añicos la diferencia social para universalizarse. Simplemente tiene que subordinar aquellas dimensiones de la reproducción social que son esenciales para su propio funcionamiento. Estas dimensiones son las que están directamente implicadas en la producción y distribución de los valores de uso.

Sin duda ello requerirá las consiguientes transformaciones de determinados aspectos de las instituciones políticas y sociales para estabilizar los cambios en las actividades de la producción. Pero el alcance de estos cambios de segundo orden –qué aspectos de las instituciones recibidas se transforman y cuáles no– no puede prejuzgarse. Hacer inferencias sobre el grado de la universalización del capital, a partir del simple hecho de la diversidad social, es por ello una arriesgada aventura. Presume que tenemos un menú establecido y confirmado de identidades que pueden ser etiquetadas como «burguesas» y otras que no pueden serlo. Lo que hace que esto sea arriesgado es que todavía estamos en el proceso de aprender cómo pueden encontrar nueva vida dentro del capitalismo las instituciones e identidades tradicionales. Más adelante, en el capítulo 9, veremos que este argumento tiene algunas consecuencias muy perjudiciales para el análisis de Dipesh Chakrabarty sobre la diferencia social, así como sobre su llamamiento para «provincializar Europa».

Si el capitalismo puede sustentar una amplia gama de relaciones de poder y de identidades sociales, entonces, ¿por qué la evolución *real* del poder político en Europa se dirigió hacia la democratización? Para los miembros del colectivo de *Subaltern Studies,* la causa fue la burguesía. Nosotros hemos dejado claro que esa opinión es insostenible. En su lugar, he propuesto que la

democratización de la cultura occidental puede atribuirse en gran medida a las campañas políticas de los grupos subalternos, especialmente de los trabajadores. Resulta una ironía de la historia moderna que las instituciones más responsables de la profundización de la hegemonía ideológica de la burguesía fueran implantadas por los estamentos inferiores. Pero, en la medida en que esto es cierto, tiene una importante implicación para el estudio de las formaciones poscoloniales. Señala que no puede darse por hecho que la universalización del capital vaya acompañada de la aparición de lo que los teóricos subalternistas denominan «formas de poder burguesas», en torno a los derechos, la ciudadanía, la igualdad, etc. Si llegan a insinuarse en la cultura política, lo más probable es que sea porque han sido impulsadas por grupos subalternos, como sucedió en Europa. Sin embargo, para que eso suceda tenemos que asumir que los grupos subalternos en el Este comparten ciertas características psicológicas con sus equivalentes en el Oeste, ciertas necesidades e intereses. Nosotros tenemos que considerar la propuesta de que participan de una común naturaleza humana. Sin embargo, los miembros del colectivo de *Subaltern Studies* han tratado por todos los medios de negar esta posibilidad. En vez de ello, mantienen la perspectiva de que los agentes en el Este están impulsados por un conjunto de disposiciones muy diferentes a los del Oeste. Cómo desarrollan esta perspectiva, y si es defendible o no, es el tema del capítulo siguiente.

7 Cultura, intereses y agencia

En este capítulo el análisis está estructurado a partir de dos puntos que se establecieron en los capítulos anteriores. El primero es que *Subaltern Studies* atribuye equivocadamente a la burguesía logros que fueron producto, en realidad, de luchas populares. Los fenómenos que los teóricos subalternistas incluyen bajo la rúbrica de formas *burguesas* de poder, de hegemonía y cultura fueron, por el contrario, el producto de desafíos desde abajo. No formaban parte del proyecto o de las preferencias de la clase capitalista en su ascenso al poder en Europa Occidental. Por ello, el hecho de que los capitalistas buscaran establecer formas despóticas de poder en el Este no indica que el capital hubiera abandonado su impulso universalizador; realmente era una expresión de ese mismo impulso. En otras palabras, el capital siempre se ha esforzado por alcanzar tanto la dominación económica como la política, ya que esta última contribuye a asegurar la viabilidad de la primera.

El segundo punto es que las formas de poder político generadas por el capitalismo son muchas y variadas; van desde formas de dominación interpersonal, muy coercitivas, a la dependencia de impersonales fuerzas estructurales. Chakrabarty y otros miembros del colectivo subalternista identifican equivocadamente las «formas burguesas de poder» con una *determinada* forma de poder, para concluir erróneamente que la persistencia de *otras* constelaciones de poder en el capitalismo exige una reelaboración fundamental de la teoría generalmente aceptada. Este error se debe a que incorporan una forma específica de dominación a la definición misma del capital; un paso un tanto irónico para una teoría que pretende enarbolar una crítica radical, ya

que supone una concepción romantizada de la burguesía y de sus estrategias de dominación, y amplifica las consecuencias ideológicas del análisis histórico efectuado por Ranajit Guha –análisis que ya constituye, de por sí, un retrato bastante amable del capital en sus primeros años.

Si la realidad es que el capital muestra una querencia natural por sistemas políticos limitados y excluyentes, nos vemos obligados a preguntarnos qué agente social podría actuar como una fuerza a favor de relaciones sociales más igualitarias. Durante la modernización europea, ese agente fue el movimiento obrero en alianza con otros grupos al margen de la elite. De la experiencia occidental parece razonable deducir que también en el Este los grupos subalternos pueden haber destacado claramente como agentes del cambio democrático. Ciertamente, la gran mayoría de los progresistas del siglo pasado daba por hecho que el impulso hacia la democratización tendría a los grupos trabajadores en su centro. Esa expectativa no fue pura fantasía. Durante gran parte del siglo XX, los sindicatos y los grupos campesinos figuraron de manera destacada en las luchas por la democratización. Si examinamos el panorama general de la moderna historia política del Sur global, hay pruebas evidentes de que las organizaciones de las clases populares –en los movimientos nacionalistas durante la era colonial y en la posterior era poscolonial– han presionado en la misma dirección que sus homólogas en Europa.

Esta visión de los grupos subalternos ha sido prácticamente la ortodoxia dentro de los círculos progresistas desde la Revolución francesa. Pero no ha sido sólo algo establecido de manera inductiva partiendo de datos empíricos; se basa en la convicción de que los actores sociales en el Este comparten el mismo *interés* por la autodeterminación que sus equivalentes en el Oeste. La expectativa de que lucharán por conseguir mayor respeto, por los derechos políticos, surge de la creencia de que tienen el mismo interés por esos objetivos que los agentes revolucionarios británicos o franceses. Los teóricos poscoloniales consideran correctamente que esto es un elemento central del legado de la Ilustración. Pero también ha sido la idea que han compartido prácticamente todos los líderes importantes de la tradición anticolonial del siglo XX, desde Sun Yat-sen y Ho Chi Minh a Frantz Fanon y el Che Guevara.

Por ello, es sorprendente que el colectivo subalternista dicte un firme mandamiento contra esas ideas universalistas. Niegan que los agentes compartan un conjunto común de necesidades o intereses por encima de fronteras culturales, argumentando que los campesinos y trabajadores industriales en el Este tienen una psicología completamente distinta a los del Oeste. Se nos dice que

en Occidente la psicología política gira en torno a concepciones laicas del individuo y sus derechos, mientras que en el Este la agencia *[agency]* se basa en el concepto de deber o de obligación, lo que hace que la orientación básica del actor sea religiosa, no secular. Por eso, esperar que la modernización política en el mundo poscolonial vaya a seguir un camino similar al que siguió en Occidente es un error. Como ya sabemos a estas alturas, para los subalternistas el origen de este error se remonta a la no universalización del capital. En Europa, parte de la mezcolanza cultural producida por el capitalismo fue la creación de identidades seculares. Pero debido a que abjuró de su misión cuando se aventuraba en el Este, se conformó con reproducir, e incluso reforzar, las identidades religiosas. Como consecuencia, el capitalismo moderno produjo dos formas culturales diferentes en el Este y el Oeste. El hecho de que los grupos trabajadores en el Este no estén motivados por los mismos compromisos que los del Oeste es sintomático de la distintiva modernidad que forjó el capital cuando partió de las costas europeas. Era una modernidad que presenció la implantación de instituciones políticas modernas, e incluso del lenguaje de la política moderna, pero para los subalternistas todo eso se impuso sobre una cultura cuyos elementos básicos de identidad política permanecían inalterados. Las teorías occidentales fracasan en comprender su peculiaridad porque dan por supuesto que el capital llevó a cabo su misión universalizadora.

Los principales proponentes del argumento de la especificidad cultural son Partha Chatterjee y Dipesh Chakrabarty; defienden su posición empleando dos estrategias diferentes. La primera es utilizar como referencia el influyente libro de Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India,* ya que consideran que ha dejado probada la peculiaridad de la conciencia campesina en India. Esto es especialmente cierto para Chatterjee, que enumera claramente lo que considera que son los hallazgos de Guha. Pero ni Chatterjee ni Chakrabarty apoyan sus argumentos solamente en la autoridad de *Elementary Aspects.* La segunda estrategia es ofrecer argumentos propios, tanto empíricos como teóricos, para defender la idea del carácter sui géneris de la psicología que hay detrás de la agencia subalterna. Chatterjee fundamenta su respaldo al argumento de Guha en su propio trabajo empírico sobre los movimientos campesinos en el último periodo de la Bengala colonial, un trabajo que, para él, muestra que la agencia política de los campesinos no estaba motivada por la persecución de intereses individuales. Chakrabarty, por su parte, saca sus conclusiones de su estudio sobre los trabajadores

del yute, también en Bengala, hacia finales de la época colonial. Ambas estrategias exigen un examen más detallado.

El presente capítulo se centra en Chatterjee y su afirmación de que las teorías occidentales no pueden comprender la psicología política de los campesinos indios. Fracasan en esa empresa porque asumen que la agencia política del campesinado estaba estructurada por sus intereses, cuando la realidad es que los campesinos no tenían ninguna concepción de intereses individuales. Chatterjee mantiene que, en vez de ello, estaban impulsados por normas internalizadas y, en particular, por un sentido de la obligación hacia su comunidad. Las normas comunales, y no los intereses individuales, eran la fuente de la política rural. Chatterjee recurre a la obra de Ranajit Guha para apoyar su argumento, pero también basa sus conclusiones en su propia investigación sobre las luchas campesinas en Bengala a finales de la era colonial.

Me propongo demostrar que, en realidad, ni el libro de Guha ni la investigación de Chatterjee sustentan la idea que Chatterjee desea promover. El trabajo de Guha muestra realmente que los campesinos indios son muy sensibles a sus intereses individuales y están motivados por ellos. Pero no es solamente la evidencia de Guha la que socava las conclusiones de Chatterjee. La descripción que hace este último de la política campesina va en contra de su propia caracterización general de la psicología campesina. En otras palabras, demostraré que Chatterjee tergiversa la evidencia, tanto la suya propia como la de Guha. Lo que realmente surge de sus observaciones es que el campesino indio estaba motivado por las mismas preocupaciones que su homólogo europeo. De hecho, en este punto en concreto el análisis de Guha no sólo socava las ambiciones de Chatterjee sino que Guha no parece haber pretendido nunca otra cosa. El contenido real de *Elementary Aspects* muestra que Guha deseaba recalcar las características comunes de los campesinos indios y europeos, y que la reputación del libro como un texto fundacional de la historia indigenista o nativista del Este es inmerecida.

En el siguiente capítulo abordaré el intento de Dipesh Chakrabarty de movilizar argumentos bastante similares referidos a la clase trabajadora india. Estos dos capítulos, que de ese modo engloban a las dos clases que pueblan el universo subalterno en *Subaltern Studies,* buscan refutar la idea de que hay una división insalvable entre las clases trabajadoras del Este y del Oeste. Como he subrayado, mi intención es sostener la idea, central en la tradición ilustrada, de que ambas están unidas por intereses comunes. En otras palabras, hay *dos* universalismos que podemos defender, no sólo uno. Hasta ahora he argumen-

tado que es perfectamente legítimo referirse al capital señalando (*con permiso* de los subalternistas) que universalizó su influencia en India. Al llegar al final del capítulo 8, habré demostrado que el impulso universal del capitalismo encuentra su complemento en los intereses universales de los grupos trabajadores por oponerse a él, tanto en el Este como en el Oeste.

7.1 *Elementary Aspects* como historia desde abajo

Desde su publicación en 1983, la obra de Ranajit Guha *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* ha alcanzado algo parecido a un estatus icónico dentro del corpus subalternista. La edición de 1999, publicada en Duke University Press, va acompañada por una elogiosa nota en la contracubierta, firmada por José Rabasa, ensalzándola como un «clásico [...] de los estudios poscoloniales», y otra de John Beverly alabándola como «la obra más importante –y potencialmente más influyente– de la teoría social desde *Surveiller et punir [Vigilar y castigar]* de Michel Foucault»[1]. Es difícil encontrar algún comentario sobre teoría poscolonial que no reconozca la importancia del libro. Por ello, tiene cierta relevancia examinar lo que realmente suponen sus afirmaciones.

Al igual que *Dominance without Hegemony,* también está orgánicamente vinculada con el ensayo que abre el volumen inaugural de *Subaltern Studies,* donde Guha desvelaba las líneas maestras de su programa de investigación. En aquel ensayo, un elemento central del argumento era que el ámbito subalterno no sólo era distinto al de las elites, sino que se caracterizaba por sus propias formas de dominación, pautas de movilización y lenguajes culturales[2]. Debido a que la política subalterna se diferenciaba de la cultura política dominante, muchos historiadores liberales e incluso marxistas desestimaban los movimientos campesinos considerándolos apolíticos o inmaduros. Pero el problema estaba en las suposiciones de estos historiadores, no en la cultura de los subalternos. Incapaces de comprender las particularidades de la cultu-

---

[1] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India,* Durham, Duke University Press, 1999.

[2] R. Guha, «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India», en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society,* Delhi, Oxford University Press, 1982. Véanse *supra* las páginas 53-56.

ra campesina o las formas de poder peculiares del ámbito subalterno, o bien desestimaban los levantamientos agrarios como no plenamente políticos o simplemente atribuían a los campesinos las prioridades estratégicas de los dirigentes de la elite. Ya hemos examinado lo que Guha y otros subalternistas consideran como las formas por excelencia del poder en el ámbito subalterno: las jerarquías de casta y de etnia, la dominación interpersonal, etc. En cuanto a los recursos que desplegaban los campesinos en sus luchas, Guha citaba la importancia de las redes informales basadas en el parentesco y en el territorio, en oposición a los mecanismos formales utilizados habitualmente en la política de la elite. El ámbito subalterno de la política era identificable y distintivo, había quedado intacto porque el capital había abandonado su misión universalizadora al arribar a las costas indias.

El ensayo inaugural de *Subaltern Studies 1* anunciaba a modo de programa la existencia de un ámbito subalterno identificable. La ambición de *Elementary Aspects* era mostrar, mediante un análisis de las sublevaciones campesinas decimonónicas, cómo funcionaba esta esfera de la política. Ya que *Elementary Aspects* desarrolla parte del programa de investigación establecido en *Subaltern Studies,* el argumento central del libro está en completa consonancia con el ensayo.

La principal preocupación de Guha es establecer dos hechos: que el campesinado hizo uso de sus propios recursos discursivos e institucionales cuando lanzó sus campañas contra las clases dominantes durante el siglo XIX, y que, cualesquiera que fueran las peculiaridades de estos recursos, por diferentes que pudieran ser respecto de los instrumentos formales de la política moderna, no obstante se pusieron al servicio de una *política.* Aquí Guha está reaccionando contra lo que considera el rechazo excesivamente precipitado, por parte de algunos historiadores, de las sublevaciones campesinas al considerarlas faltas de sustancia, inferiores de alguna manera a la política moderna. En pocas palabras, por considerarlas *prepolíticas.* Su blanco principal es Eric Hobsbawm, aunque sólo sea como representante de la amplia comunidad de historiadores que se niegan a reconocer que los movimientos campesinos son plenamente políticos[3]. Guha señala que el error de la historiografía

[3] Guha se centra en el innovador estudio de Hobsbawm sobre la rebelión rural en la Europa moderna, E. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries,* Nueva York, Norton Library, 1959. Mi intención primera era mostrar aquí que aunque Guha presenta su análisis como una crítica a Hobsbawm,

moderna es que proyecta el lenguaje particular y las prácticas políticas de la esfera de la elite, sobre las dinámicas políticas de la esfera subalterna. Al hacerlo, no puede apreciar las maneras en que la cultura política subalterna se diferencia de la cultura política de las elites. Además, no puede percibir que la peculiar lucha del ámbito subalterno es un ejemplo de compromiso político tan válido como pueda ser una competición electoral. Por eso, la aspiración de Guha es demostrar que la actuación de los campesinos no era otra cosa que una forma de compromiso político, aunque se expresara en códigos y recurriera a recursos que no son fácilmente asimilables por el lenguaje de la moderna política organizada.

Este es un proyecto completamente encomiable. Tomado al pie de la letra, encaja cómodamente con el llamamiento, que se escuchó desde la década de 1960, a favor de una «historia desde abajo». Este giro hacia la historia popular reflejaba muchas aspiraciones, siendo una de ellas la de entender la participación de los trabajadores en la cultura política no sólo como actores ingenuos en manos de los designios de la elite, como muchedumbres irreflexivas o receptores pasivos de presiones estructurales, sino como activos agentes racionales. Un elemento de este proyecto era insistir en que las periódicas explosiones de protestas populares en la Europa moderna, que parecían surgir de la nada, eran producto de tensiones que se habían estado gestando durante mucho tiempo y que utilizaban recursos internos de los grupos subalternos. Otro era recuperar los objetivos y aspiraciones de los grupos populares para mostrar que tenían objetivos reales y que, a menudo, perseguían intereses identificables.

Esto se parece mucho al proyecto que Guha anunciaba en *Subaltern Studies* y que después ejemplificó en *Elementary Aspects*. Pero los miembros del colectivo de estudios subalternos han afirmado que sus implicaciones son mucho más profundas, hasta el punto de obligar a replantearse algunos conceptos fundacionales. Algunas de las supuestas implicaciones ya las hemos analizado; en los capítulos 5 y 6, por ejemplo, abordábamos la insistencia de Dipesh Chakrabarty en que el análisis de Guha en *Elementary Aspects* obliga

---

Elementary Aspects de hecho apoya completamente el argumento de Hobsbawm. Consideraciones de espacio hacen necesario renunciar a incluir esa crítica aquí. Sin embargo, debo advertir a los lectores que Guha basa su crítica en una grave malinterpretación del argumento de *Primitive Rebels* [ed. cast.: *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Crítica, 2013].

a un replanteamiento de las relaciones entre el poder y el capital. Ahora nos ocupamos de otra propuesta, esta vez de Partha Chatterjee, que sostiene que *Elementary Aspects* se aparta de la tradición de la historia popular ejemplificada por Hobsbawm y otros porque nos anima a replantearnos la naturaleza de la movilización en las sociedades campesinas. Chatterjee afirma que no nos exhorta simplemente a reconocer y respetar el contenido político de las sublevaciones; nos pide reemplazar los conceptos fundacionales del análisis político. Naturalmente, el blanco aquí son las teorías occidentales.

7.2 Las peculiaridades del campesinado indio

La ambición de Guha en *Elementary Aspects* era tratar la historia de los levantamientos agrarios en la India colonial como una manera de esclarecer la naturaleza de la conciencia campesina. En seis sustanciosos capítulos proporciona un brillante análisis de unos temas que reaparecen constantemente en los levantamientos: sus típicas formas de conciencia, las pautas de movilización, el alcance geográfico, la estructura interna, etcétera[4]. Partha Chatterjee sostiene que, además de estas afinidades, Guha descubría un elemento más profundo, fundamental para la conciencia campesina en la India colonial: el papel de la *comunidad.* Lo que destaca Chatterjee sobre la comunidad no es su papel sociológico como institución social o recurso material, sino su estatus fundacional dentro de la psicología campesina. Esa característica es la que hace que la conciencia campesina sea esencialmente distinta a otras formas de conciencia. Chatterjee caracteriza así el papel de la comunidad para constituir a los campesinos en agentes políticos:

> [L]o que hace el principio de comunidad como característica unificadora de la conciencia campesina es situar a esta directamente en el polo opuesto a una conciencia burguesa. Esta última funciona desde la premisa de lo individual y de una idea de sus intereses (o, en un vocabulario más moderno, de sus preferencias). Las solidaridades en la política burguesa se construyen mediante un proceso de agregación por el cual los individuos se reúnen en alianzas

[4] El mejor resumen del libro de Guha lo hace de hecho Partha Chatterjee en «The Nation and Its Peasants», en P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton, Princeton University Press, 1993, cap. 8, pp. 162-163.

> sobre la base de un interés común (o de unas preferencias compartidas). En la conciencia de un campesinado rebelde, el proceso es totalmente opuesto. Allí *[sic]* las solidaridades no crecen porque los individuos sientan que pueden unirse a otros sobre la base de sus comunes intereses individuales; por el contrario, los individuos se unen para actuar dentro de una colectividad porque, se cree, los lazos de solidaridad que los unen ya existen. La acción colectiva no fluye de un contrato entre individuos; más bien, las propias identidades individuales se derivan de la pertenencia a una comunidad[5].

La clave de este pasaje está en que Chatterjee *contrapone* la conciencia de comunidad con los intereses individuales. La mayoría de los estudiantes de la historia agraria reconocerían que los campesinos habitualmente traslucen un fuerte apego a las comunidades locales y se toman seriamente sus obligaciones con estas estructuras[6]. Pero se asume que esta disposición descansa en el interés real del campesino individual por la supervivencia de la comunidad y su dependencia de ella. La reproducción rural depende de la cooperación y reciprocidad entre los productores individuales; la dura experiencia enseña a los campesinos que su bienestar depende de un sólido conjunto de interrelaciones con los hogares vecinos para el trabajo, los inputs materiales, el apoyo social, para encontrar pareja, etc. Se considera que todo esto genera, en torno a la vida del pueblo, fuertes normas de apego o de obligación con la comunidad. Los estudios presentan a la comunidad como coextensiva con los intereses individuales, no contrapuesta a ellos. Pero Chatterjee rechaza explícitamente este análisis. En su exposición, los lazos de solidaridad están preestablecidos, «ya existen». El sentido que tienen los campesinos de la obligación con la comunidad no se construye alrededor de las vicisitudes de la vida rural, como una mayoría de estudiosos diría. Más bien, la vida rural y las normas de la comunidad son una *expresión* de este elemento básico de la conciencia campesina.

Puede ser tentador pasar por alto este pasaje como una floritura retórica o un lapso momentáneo quizá. Pero Chatterjee repite la afirmación en varias ocasiones. En su monografía sobre la Bengala colonial, describe a los campesinos diciendo que articulan sus demandas «no en términos de un agregado compartido de intereses, sino como las demandas de una comunidad unida

---

[5] *Ibid.*, p. 163.

[6] Agradezco a Jeff Goodwin por haber insistido en que dejara claro este punto.

por lazos previos de solidaridad, ya sean reales o imaginarios»[7]. Repite esta afirmación literal dos años después, en un artículo sobre la movilización rural en Bengala[8]. La sensación de que se toma muy en serio la peculiaridad de la conciencia campesina, su insensibilidad a la preocupación por intereses individuales, se afianza cuando llegamos a las conclusiones teóricas que saca de esta afirmación. Chatterjee insiste en que prácticamente todos los marcos teóricos existentes –todos ellos recibidos de Occidente, pero abarcando todo el abanico ideológico– han malinterpretado los hechos básicos de la identidad campesina.

> La implicación es que la conciencia campesina no puede entenderse en sus propios aspectos constitutivos si continuamos reduciéndola al paradigma de la racionalidad burguesa. Debemos admitir que la conciencia campesina tiene su propia forma paradigmática que no sólo es diferente de la conciencia burguesa, sino que de hecho es otra muy distinta. Esta proposición central se revela en el libro de Guha, y plantea un desafío fundamental para los procedimientos metodológicos seguidos no sólo por economistas y sociólogos burgueses (incluyendo a los de las variedades chayanoviana y de la «economía moral») que buscan al «campesino racional» (como quiera que se defina), sino también para muchos estudiosos marxistas que escriben sobre la cuestión agraria[9].

Una vez más, Chatterjee opone la conciencia campesina a la «racionalidad burguesa», a la que identifica con una percepción de los intereses individuales. No explica por qué califica de «burgués» el hecho de preocuparse por los propios intereses, y se supone que considera imposible la posibilidad de una acción basada en el interés a no ser que el capitalismo haya hecho pedazos las comunidades precapitalistas. En las colectividades campesinas, semejante orientación no puede surgir entre los agentes sociales debido a la fortaleza de los lazos comunitarios. Desde luego, se trata de una afirmación muy polémica: que los lazos comunitarios obvian la posibilidad de motivaciones basadas

---

[7] P. Chatterjee, *Bengal, 1920-1947: The Land Question*, Calcuta, K. P. Bagchi, 1984, pp. 208-209.

[8] P. Chatterjee, «The Colonial State and Peasant Resistance in Bengal, 1920-1947», *Past and Present* 110 (febrero de 1986), pp. 201-202.

[9] *Ibid.*, pp. 163-164.

en el interés personal[10]. Pero dejemos eso de lado por el momento. Sigamos tomándole al pie de la letra y continuemos con su argumento.

Para Chatterjee, los campesinos tienen su propia «forma paradigmática» de conciencia, que es distinta de algo llamado conciencia «burguesa». Lo que las diferencia es que la conciencia burguesa –por lo menos cuando hablamos de participación política– descansa en la idea de la racionalidad y el interés individual. En cambio, la conciencia campesina no lo hace, está fuertemente conectada a valores colectivos. Por ello, cuando los campesinos participan en la acción política lo hacen como una comunidad preformada, no como agentes individuales motivados por intereses. Esto tiene una implicación importante, que los campesinos no tienen que dedicarse al duro trabajo de *construir* la solidaridad convenciendo a los miembros individuales de su comunidad de que una determinada campaña va en su interés. La solidaridad sería un principio elemental de la propia conciencia campesina, un principio preexistente. No tiene que ser construida porque ya está presente. Como explica Chatterjee en otro momento, los campesinos indios «no ven las alianzas como el resultado de contratos basados en intereses comunes; más bien se considera que son el deber necesario de grupos unidos por lazos de afinidad»[11]. De modo que cuando pasan a la acción, los intereses se sustituyen por deberes y obligaciones. Todo esto surge del hecho de que los campesinos no son como otros agentes. Piensan de modo diferente, tienen su propia «forma paradigmática» de conciencia. En consecuencia, en términos de las teorías occidentales, la política en la India colonial resulta necesariamente algo misterioso. Las teorías occidentales consideran al individuo soberano como el manantial

---

[10] La evidencia de que las motivaciones personales son de hecho endémicas en las sociedades con fuertes lazos comunitarios se puede encontrar en Melford Spiro, «Is the Western Conception of the Self 'Peculiar' within the Context of the World Cultures?», *Ethos* 21:2 (junio de 1993), pp. 107-153. Para evidencias más recientes de la psicología social y la antropología, véanse Michael E. Price, «Pro-community Altruism and Social Status in a Shuar Village», *Human Nature* 14:2 (2003), pp. 191-208, y Polly Wiessner, «Norm Enforcement among the Ju/'hoansi Bushman: A Case of Strong Reciprocity?», *Human Nature* 16:2 (verano de 2005), pp. 115-145. La evidencia de estos estudios muestra que el argumento del interés personal entendido como maximizador del comportamiento no se sostiene. Los agentes están motivados por algún entendimiento teórico de la equidad. Pero este entendimiento todavía tiene un importante componente de interés personal; los agentes están dispuestos a cooperar con otros siempre que no se sientan engañados por ellos, y aceptan las obligaciones siempre que no supongan unas penurias excesivas o se aprovechen de ellos.

[11] P. Chatterjee, «The Nation and its Peasants», *The Nation and its Fragments*, cit., p. 165.

de la política, pero, para los campesinos indios, lo que constituye el fundamento de la identidad y la movilización política es la *comunidad*.

Finalmente, Chatterjee advierte que los argumentos que él y sus colegas han desarrollado no deberían ser asimilados dentro de una teoría general de la conciencia campesina. La suya es una teoría sobre el campesinado *indio*. Como tal, generará «un proyecto para escribir una *historia india* de las luchas campesinas», no una «historia de las luchas campesinas *en India*»[12]. Esta última presupone la validez de una teoría general del campesinado, de un conjunto de categorías que son universales en su alcance y por ello capaces de hacer abstracciones de las características paradigmáticas de la cultura agraria india. De ese modo, organizaría «el material histórico sobre las luchas campesinas en India de acuerdo con un marco en el que los conceptos fundamentales y las relaciones analíticas se dan por supuestas, estarían establecidas en su generalidad por las formas de una historia universal». La objeción que hace Chatterjee es que este enfoque soslayaría la especificidad de la historia india, y en especial la clase de conciencia política generada por la experiencia colonial. Daría por supuesto que el contexto cultural de las rebeliones indias era el mismo que en Europa. Por el contrario, conceptualizar la cuestión como una «historia india de las luchas campesinas», demandará «relegar las categorías universales de las formaciones sociales a un estado de suspensión temporal o más bien de tensión no resuelta»[13]. De ese modo, Chatterjee deja claro que su descripción de la psicología política de los campesinos no es una teoría general de la conciencia rural: describe solamente la psicología de los campesinos *indios*.

Esto es un conjunto de afirmaciones sorprendente. Chatterjee no parece ser consciente de que está reviviendo una arraigada noción orientalista del Este como una cultura en la que los actores tienen esencialmente otras orientaciones, carecen de cualquier noción de individualidad y se muestran indiferentes ante sus intereses materiales. El Oeste es el espacio del individuo limitado, mientras que el Este es el depositario de la Comunidad. Chatterjee nos advierte explícitamente del peligro de asimilar un análisis de los campesinos indios dentro de una teoría general de la acción campesina; afirma que los indios exigen su propia teoría porque no *piensan* como otros agentes, especialmente como los de Occidente. Necesitan una teoría propia, sensible a su peculiar psicología. Todo esto suena lamentablemente familiar, aun expresa-

---

[12] *Ibid.*, p. 167 (cursiva añadida).

[13] *Ibid.*, pp. 167-168.

do en un lenguaje radical, porque recuerda directamente a la ideología colonial decimonónica, por no mencionar las reificaciones contemporáneas del inmutable Este.

Aun así, el simple hecho de que el argumento de Chatterjee tenga un tufillo marcadamente orientalista no constituye por sí mismo una evidencia en su contra. Él basa muy claramente su planteamiento en lo que considera una evidencia empírica convincente: la distintiva psicología política del campesinado indio es lo que explica ciertos aspectos, de otra manera desconcertantes, del movimiento agrario en Bengala a finales del periodo colonial[14]. Entre ellos destaca el que, a pesar de la considerable diferenciación del campesinado en el transcurso de tres décadas, durante las que surgió una clase de campesinos acomodados partiendo de una población de pequeños propietarios, la movilización rural continuó organizándose alrededor del eje de la comunidad local[15]. Chatterjee considera que la identidad comunitaria de los campesinos es la clave para desvelar el secreto de la política rural, y que también representa el problema teórico central de la historiografía colonial. Respecto a la política, la identidad comunitaria explica por qué las estrategias políticas basadas en ideas de intereses individuales, sectoriales o de clase, supuestamente alcanzaron un éxito tan desigual en la Bengala colonial. Estas estrategias estaban fuera del universo discursivo del campesinado, cuyas identidades permanecían envueltas en la comunidad[16]. Respecto a la teoría, estos hechos sobre la identidad campesina plantean un desafío porque, hasta que la historiografía dominante no abandone su presunción de que la política surge del individuo soberano, no podrá comprender el manantial genuino de la política en India a finales del periodo colonial[17].

Chatterjee considera que la especificidad de la política campesina en Bengala es la confirmación de dos argumentos básicos esgrimidos por Guha: que

---

[14] Chatterjee analiza la política rural bengalí en varios trabajos, principalmente en «Agrarian Relations and Communalism in Bengal, 1926-1935», en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies I*, cit., pp. 9-38; *Bengal, 1920-1947,* cit., y «The Colonial State and Peasant Resistance», cit., pp. 169-204.

[15] P. Chatterjee, «The Colonial State and Peasant Resistance», cit., p. 201; «Agrarian Relations and Communalism», cit., pp. 35-36.

[16] P. Chatterjee, «Agrarian Relations and Communalism», cit., pp. 37-38; «The Colonial State and Peasant Resistance», cit., pp. 196-197.

[17] P. Chatterjee, «The Nation and Its Peasants», en *The Nation and its Fragments,* cit., pp. 160-167.

el ámbito subalterno tiene su propia cultura política y sus propias formas de manifestar su agencia, y que un pilar de esta distintiva cultura está en la orientación grupal de la psicología de los campesinos indios. Guha encontraba evidencias de esto en el siglo XIX, y Chatterjee desveló más en el periodo final de la era colonial[18]. Juntos, eso se dice, los dos proyectos –*Elementary Aspects* de Guha y las publicaciones de Chatterjee sobre Bengala– demuestran la proposición de que la agencia política subalterna en el Este durante la era colonial estaba organizada en torno a sus propios principios sui géneris, totalmente diferentes de los que caracterizan a la política burguesa. No pueden evitar desconcertar, por esa razón, a las teorías políticas dominantes que universalizan la cultura política del Occidente burgués.

7.3 La psicología campesina en *Elementary Aspects*

Volviendo al argumento de Guha en *Elementary Aspects,* ahora tenemos que preguntarnos si el libro apoya la opinión de que los campesinos indios estaban motivados simplemente por el deber que percibían hacia el grupo, con poca o ninguna consideración de sus intereses personales individuales.

La realidad es que en *Elementary Aspects* hay poco que justifique la caracterización que hace Chatterjee. Cualesquiera que sean los defectos del libro, no da la impresión de que los campesinos indios actuaran con una psicología política propia, diferenciable de la «conciencia burguesa», en la que sus intereses individuales desempeñaran un papel secundario o directamente ninguno. Lo que parece fundamental para la psicología campesina no es el sentido de deber u obligación, sino la apreciación del *riesgo,* la atención a sus *intereses,* y la *duda* de soportar o no los costes de la acción colectiva. Estos aspectos se revelan con claridad en el capítulo introductorio del libro, donde Guha busca resumir sus principales conclusiones. Señala que el dominio colonial tendía a fundir el poder del terrateniente, del prestamista y del funcionario del Estado, en un poderoso aparato de explotación. Este era el punto de apoyo de la estabilidad política en el campo, y representaba una concentración de poder que el campesinado nunca había visto. Guha sostiene que, cuando se consideraba un levantamiento contra una fuerza como esa,

[18] P. Chatterjee, *Bengal, 1920-1947,* cit., pp. xl–xlviii.

> no había manera de que el campesino se lanzara a semejante proyecto en un momento de despiste, porque esta relación estaba tan fortalecida por el poder de aquellos que más se beneficiaban de ella [...] que *arriesgaba todo tratando de subvertirla o destruirla* con una rebelión[19].

Guha señala que los líderes de la comunidad eran conscientes de los riesgos que suponía, así como de las preocupaciones de las familias por las consecuencias. Esto daba lugar a dos respuestas por su parte. La primera era que «solamente tomaban las armas como el último recurso, cuando todos los demás medios habían fracasado»[20]. En la medida de lo posible, evitaban los levantamientos; el camino preferido eran las apelaciones ante las autoridades, las peticiones o las manifestaciones pacíficas.

Sin embargo, cuando todos esos medios fracasaban y los líderes campesinos recurrían a estrategias de confrontación más directas, tenían que encontrar alguna manera de superar las dudas de muchos de sus compañeros. Esta era la segunda clase de respuesta. Pero, para sacarla adelante, los líderes de la comunidad tenían que tomar en cuenta las preocupaciones de los habitantes por sus intereses, porque muchos campesinos amenazaban con no participar en la sublevación. Los líderes encontraban que no podían dar por hecho la solidaridad que Chatterjee atribuye a los campesinos indios. En vez de ello, tenían que *construirla* mediante una combinación de persuasión y exhortación. Como señala Guha,

> la preparación de un levantamiento estaba casi invariablemente marcada por *mucha divagación y valoración de los pros y los contras por parte de sus protagonistas* [...] Había reuniones de los ancianos del clan y de los panchayats de las castas, convenciones de vecinos, reuniones más amplias de masas, etc. Estos procesos de consulta a menudo se prolongaban mucho y podía llevar semanas, o incluso meses, *construir el consenso necesario* a diversos niveles hasta que *la mayoría* de la comunidad se movilizaba para la acción mediante el uso sistemático de redes primigenias y de muchos medios diferentes de comunicación verbal y no verbal[21].

---

[19] R. Guha, *Elementary Aspects,* cit., p. 9 (cursiva añadida).

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.* (cursiva añadida).

Esta no es la descripción de los líderes de una sublevación que capitalizan el preestablecido sentido de la obligación de los miembros de su comunidad. Lo que Guha está describiendo aquí es un proceso en el que las familias campesinas están siendo animadas, tanto por sus líderes locales como por sus compañeros, para que superen las *reticencias* a unirse al levantamiento. Sin duda, los líderes les recordaban sus obligaciones morales con la comunidad. Pero lo importante es que *había* que recordárselas. Las familias individuales tomaban nota de los riesgos, valoraban los pros y los contras y dudaban. Se les instaba a superar sus dudas mediante una combinación de persuasión y exhortación. Todo el proceso llevaría semanas, posiblemente porque no era fácil convencer a todos. Incluso entonces, no todas las familias unían su suerte a la de los insurgentes, lo que significaba que muchas valoraban que el riesgo era inaceptablemente alto.

Lo que esto nos dice es que entre los campesinos había un poderoso impulso, quizá incluso dominante, que les llevaba a rehuir y evitar los riesgos y costes de la acción colectiva, a esperar que estas obligaciones recayeran sobre sus compañeros. Las tácticas que Guha describe, y que los líderes del pueblo empleaban frente a estas reacciones, son ejemplos clásicos de sanciones e incentivos[22]. Pero ¿por qué se iban a necesitar esas medidas si la solidaridad

---

[22] Los lectores que estén familiarizados con la teoría de la elección racional reconocerán que el argumento de Guha no sólo es coherente con el relato de unos movimientos basados en la elección racional, sino que parece derivarse de ella. La teoría predice que cuando se trata de bienes públicos, los actores racionales encontrarán un poderoso incentivo para eludir o retrasar su contribución a la movilización social. La razón es que, ya que los beneficios del éxito del movimiento no pueden dejarles excluidos –debido a su estatus de bienes públicos–, todo el mundo está seguro de disfrutar de la parte que les corresponda. Por ello, los individuos tienen un incentivo para reducir el coste que les supone participar, con la expectativa de que si el movimiento fracasa no estarán mucho peor, pero si tiene éxito se beneficiarán de él tanto como los demás, incluso aunque su propia contribución haya sido mínima. Esto es un dilema ya que, si todo el mundo razona de esta manera, todos se evadirán y el movimiento probablemente fracasará. Entonces, ¿cómo se llega a producir la participación? Se produce mediante una cuidadosa aplicación de sanciones e incentivos sobre los participantes en el movimiento. Las sanciones pueden ser la utilización de la violencia, el ostracismo, sutiles formas de coerción, etc.; los incentivos pueden ser adquirir fama, un mayor estatus, el reconocimiento público y, lo más importante, la garantía de reducir el riesgo con la promesa de un reparto colectivo de los costes. Hay que señalar que esto es exactamente lo que Guha describe en los movimientos campesinos en India. Lejos de anular los enfoques dominantes, su argumento es una contundente ratificación de la teoría más «burguesa» de todas. Las dos exposiciones clásicas de la teoría de la elección racional son las de Mancur Olson, *The Logic of*

mutua era un elemento inherente, fundacional, de la psicología campesina? Guha está describiendo una dinámica en la que los líderes deben forjar conscientemente un sentido de mutualidad por medio del despliegue de considerables recursos; no pueden darla por hecha. Como mínimo, son conscientes de que entre los campesinos hay una constante amenaza de deserción que solamente se puede evitar mediante una intervención activa. Y la posibilidad de deserción surge porque muchas familias se muestran reacias a arriesgarse a perder lo poco que tienen.

El análisis de Guha de la unidad campesina no se limita a esta resumida declaración. Le dedica todo un capítulo de *Elementary Aspects* bajo el apropiado título de «Solidaridad». En ese capítulo, señala dos clases de solidaridad que son relevantes para la insurgencia rural en el siglo XIX: la forjada *entre* comunidades campesinas, y la que se produce *dentro* de ellas. Muestra que ambas tenían que construirse mediante una combinación de sanciones y exhortaciones; no podían considerarse preestablecidas. Guha dedica las primeras veinte páginas del capítulo a mostrar la importancia de la solidaridad como condición para una lucha con éxito, aunque su principal preocupación sea señalar que lo que han pasado por alto muchos estudiosos es que la solidaridad se construía a partir de la clase, no sobre la base de la etnicidad o la casta[23]. Después de mostrar que la solidaridad campesina es decisiva para el inicio de levantamientos rurales, Guha pasa a un análisis de su constitución. Aquí regresa a los mecanismos descritos en su capítulo introductorio y que expuse anteriormente:

> La fuerza de una unidad como esta *dependía* de dos clases de *sanciones comunales:* culturales y físicas. Las primeras se imponían normalmente como

---

Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups, Cambridge, Harvard University Press, 1965 [ed. cast.: *La lógica de la acción colectiva. Bienes públicos y la teoría de grupos,* México, Limusa, 1992], y Russell Hardin, *Collective Action,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982. Otro texto excelente que relaciona específicamente la teoría con el problema de la solidaridad es el de Michael Hechter, *Principles of Group Solidarity,* Berkeley, University of California Press, 1987.

[23] Véase R. Guha, *Elementary Aspects,* cit., pp. 168-188; especialmente las páginas 169-170, 172-173, 176-177, 181, 188. Guha tiene cuidado en acentuar que la conciencia de identidad de clase a menudo se expresaba en el lenguaje de la etnia o la casta, lo que los estudiosos han utilizado como una justificación para negar la relevancia de la clase en estos movimientos. Véase *ibid.,* pp. 170, 173, 177.

> una *amenaza* al estatus personal dentro de la comunidad, ya fuera por deshonra o por boicot social [...] Sin embargo, más a menudo, el precio de la disidencia ante la acción común sería *la negación de la cooperación* por parte de los habitantes del pueblo. *Esto podía arruinar a un campesino tanto económica como socialmente*[24].

En otras palabras, la solidaridad dependía decisivamente de las sanciones, y lo que hacía que las sanciones funcionaran era sus consecuencias sobre el bienestar material de los campesinos, el hecho de que podían verse económica y socialmente arruinados si el resto decidía castigarlos por eludir sus responsabilidades. A estas sanciones se añadía la amenaza de la violencia contra los que se negaban a participar[25]. Guha afirma que «pocas veces las sanciones contra una ruptura de la solidaridad quedaban limitadas a un ejercicio estrictamente no violento de boicot social. Era habitual que esas medidas también fueran acompañadas de amenazas de violencia física»[26]. A continuación, dedica cuatro páginas a describir las diversas formas de violencia utilizadas contra los miembros de la comunidad renuentes a asumir sus responsabilidades. Pasajes como este desbaratan por completo el análisis que Chatterjee atribuye a Guha.

Pero las sanciones y la intimidación no eran los únicos instrumentos para inducir la participación local. Habida cuenta del grado de sacrificio que entrañaba, sin duda las familias tenían que ver algún resultado beneficioso por sus desvelos. Después de describir las diversas sanciones, Guha pasa a medidas más positivas que utilizaban los líderes de la comunidad para obtener la cooperación. Se centra en una que se conocía como «presionar», y no estaba dirigida a intimidar o amenazar, sino a *exhortar*. Pero exhortar, ¿sobre qué base? La respuesta de Guha es interesante y profundamente perjudicial para la posición de Chatterjee: «el propósito es obtener apoyo apelando a la *mutualidad de intereses* entre aquellos que ya han tomado las armas y otros que todavía no lo han hecho»[27]. Se animaba a los campesinos reluctantes a participar porque hacerlo favorecería sus intereses individuales, porque se beneficiarían de ello. No era suficiente con recordarles sus obligaciones con el colectivo; se les tenía que asegurar que contribuían a su bienestar actuando.

---

[24] *Ibid.*, p. 190 (cursiva añadida).

[25] *Ibid.*, pp. 191-194.

[26] *Ibid.*, pp. 190-191.

[27] *Ibid.*, pp. 194-194 (cursiva añadida).

Una vez más, Guha muestra con detalle que sectores significativos de la comunidad no consideraban que sus obligaciones fueran tan vinculantes como para desplazar a un segundo plano sus intereses individuales. Los dirigentes sublevados encontraban que tenían que recurrir a muchas formas diferentes de incentivos, exhortaciones, sanciones e incluso amenazas. Por ello hay poca evidencia de que Guha considerara la solidaridad como un dato elemental, preestablecido, de la conciencia campesina, o que viera que los intereses individuales no tenían ninguna relevancia para ella.

Según parece, la descripción que hace Guha de los movimientos campesinos en la India colonial es la contraria a la que ofrece Chatterjee. En *Elementary Aspects* no hay ninguna base que permita afirmar que los campesinos indios tengan una exclusiva psicología política. La racionalidad y los intereses individuales parecen estar en el mismo corazón de la conciencia campesina. El hecho de que Guha descubra estas realidades de la cultura política de los campesinos no debería sorprender a los estudiantes del tema. Como señala Chatterjee, la mayoría de las teorías imperantes sobre la sociedad agraria reconocen la sensibilidad de los agentes rurales hacia sus intereses. Esto no es menos cierto para los argumentos de la «economía moral», como los de James Scott, que para las alternativas marxistas[28]. El análisis de Guha en *Elementary Aspects* simplemente se une al panteón de los estudios agrarios clásicos que confirman la importancia de los intereses materiales para la psicología campesina, tanto en el Este como en el Oeste.

7.4 Individuo y comunidad en Bengala a finales del periodo colonial

Ahora pasamos al propio trabajo de Chatterjee sobre los movimientos campesinos durante los últimos años del dominio colonial. En una monografía de considerable extensión y en varios artículos, proporciona un esclarecedor análisis de las pautas de la movilización rural durante las décadas de 1920 y 1930[29].

---

[28] El supuesto de racionalidad en el enfoque de la economía moral es evidente en el clásico argumento de Scott, incluso aunque parezca que lo niega. Véase James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia,* New Haven, Yale University Press, 1976, caps. 1-2.

[29] Los principales textos son los de P. Chatterjee, «Agrarian Relations and Communalism», «The Colonial State and Peasant Resistance» y *Bengal, 1920-1947.*

A primera vista no está claro que su relato apoye las conclusiones que quiere extraer de su análisis, ya que la narración que ofrece Chatterjee es totalmente materialista. En el centro está la relación entre la cambiante estructura de clase de la Bengala rural y las formas de agitación que se extendieron por la región en las décadas finales del dominio británico. Chatterjee muestra, lúcidamente en ocasiones, la existencia de una fuerte conexión entre las estructuras sociales regionales y las demandas enarboladas por los movimientos campesinos. Una y otra vez, señala que las demandas expresaban intereses particulares, y que tales intereses podían derivarse del alineamiento de las clases en la economía regional. La cuestión que hay que abordar ahora es cómo y por qué piensa que las pruebas que maneja –que, igual que sucede con Guha, parecen empujar en una dirección materialista– pueden apoyar su argumento sobre la irrelevancia de los intereses para la conciencia del campesinado indio.

Los contornos de los movimientos rurales en Bengala a finales del periodo colonial

La estructura agraria de Bengala a finales del periodo colonial estaba formada básicamente por un campesinado con pequeñas parcelas, por un lado, y una clase tradicional de terratenientes, por el otro. Estos terratenientes, conocidos como los zamindar, habían sido durante siglos la clase dominante de la región y habían conservado una posición dominante bajo el dominio colonial. El colonialismo les incorporó a la estructura del Estado como un brazo de la autoridad británica en el medio rural. Pero los campesinos también sentían la codiciosa mano del Estado más directamente, a través de las cargas de los impuestos. Por ello, a finales de la era colonial, la población de pequeños propietarios agrícolas hacía frente a dos grandes antagonistas que, a menudo, trabajaban juntos: los zamindar y el Estado colonial. En las décadas finales del dominio británico, las agitaciones campesinas se dirigían fundamentalmente contra uno o ambos de estos agentes, algunas veces en forma de campañas contra las rentas, y otras como movilizaciones contra las demandas fiscales del Estado.

Pero en las últimas décadas del dominio británico, surgió otro actor en la escena rural desde dentro de la comunidad de pequeños propietarios. Era una clase formada por campesinos más ricos, los jotedar, que habían acumulado más tierra y que a menudo contrataban mano de obra, arrendaban sus

tierras, o incluso actuaban como prestamistas para sus compañeros menos afortunados. Los jotedar no suplantaban a la tradicional clase de los terratenientes. Estos últimos continuaban teniendo una poderosa presencia, aunque físicamente estuvieran más alejados ya que a menudo residían en ciudades cercanas. La nueva clase de campesinos ricos se insertó como un reclamante adicional –si bien menor– de los excedentes campesinos, aunque viviera más cerca, a menudo en el mismo pueblo, y tuviera siempre más trato. Tampoco surgió por igual en toda la región. Chatterjee sostiene, a través de un impresionante y cuidadoso examen de las economías regionales de Bengala, que los jotedar tenían mayor presencia en los distritos del suroeste y menos en el este. Por ello, los distritos del este estaban divididos siguiendo las tradicionales diferencias de campesinos y terratenientes, mientras que, en el suroeste, los campesinos también tenían que enfrentarse con este nuevo estrato dentro de sus filas. Los jotedar tenían cierta influencia en las dos regiones, aunque fuera desigual, y en ningún caso dejaron de lado a los terratenientes tradicionales.

La estructura política que describe Chatterjee estaba formada por la pareja básica de campesinos y terratenientes, matizada por la entrada de una clase de campesinos ricos, y supervisada por el Estado colonial[30]. De este alineamiento de fuerzas surgió una oleada de agitaciones campesinas –desde la Gran Depresión a la Segunda Guerra Mundial– que, para él, apoyan su argumento sobre la especificidad de la conciencia campesina india. Sin embargo, los hechos básicos de las campañas campesinas en esas décadas no parecen encajar especialmente con la teoría de Chatterjee. Las líneas divisorias son más o menos las que cabe esperar: los principales protagonistas eran los pequeños propietarios campesinos que dirigían sus campañas contra los dos principales actores que les reclamaban parte de sus ingresos –los terratenientes tradicionales y/o el Estado colonial–. Esto parece coherente con una explicación de la política campesina basada en el interés y recuerda lo que Guha encontró en el siglo XIX.

---

[30] Para hacer que el argumento de Chatterjee sea lo más firme posible, daré por supuesto que su base empírica es sólida. Para un análisis de la política agraria en Bengala durante el último periodo colonial, que difiere del de Chatterjee, véase Sugata Bose, *Agrarian Bengal: Economy, Social Structure, and Politics, 1919-1947,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Bose señala explícitamente que Chatterjee exagera la importancia de la conciencia comunitaria dentro del campesinado bengalí. Véanse los capítulos 6 y 7, y su conclusión en las páginas 279-280. Sin embargo, la cuestión que quiero señalar en este capítulo es que el argumento de Chatterjee fracasa incluso si aceptamos su relato empírico.

Sin embargo, la entrada de los jotedar complica un poco la historia. Los jotedar influyeron de dos maneras en las movilizaciones políticas rurales. En primer lugar, como muestra el propio Chatterjee, tanto en el este como en el suroeste desempeñaron un papel importante, a menudo como líderes u organizadores que ocupaban posiciones clave, articulaban demandas, elaboraban estrategias, etc. Pero entre las dos zonas había una diferencia. En el suroeste, donde la diferenciación campesina era mayor y donde los jotedar eran más poderosos y habían despuntado como clase explotadora, también surgió un profundo antagonismo *entre* los campesinos y los jotedar[31]. Aunque en esos años los campesinos ricos y los pequeños propietarios lanzaron campañas conjuntas contra el Estado colonial, estas alianzas se rompían una y otra vez cuando los pequeños propietarios pasaban a enfrentarse a los jotedar. Se produjo un movimiento de vaivén en el que los campesinos ricos encabezaban campañas contra el Estado colonial y después, cuando las campañas se calmaban, los campesinos pobres y medianos empezaban las suyas dirigiendo su ira contra los propios jotedar[32]. Las campañas contra estos últimos no le hicieron demasiado daño a la clase, realmente tendían a agotarse después del estallido inicial ya que los campesinos fueron incapaces de forjar una identidad política independiente. No obstante, los campesinos en el suroeste se negaron a adaptarse al dominio jotedar.

La situación en el este era un poco diferente. En estos distritos, la diferenciación rural estaba menos desarrollada y las fricciones entre los campesinos y los jotedar no alcanzaron el mismo nivel que en el suroeste. Los jotedar del este alcanzaron una posición más estable como líderes políticos de las movilizaciones campesinas. Aquí el principal objetivo de las campañas era la clase de los terratenientes –los zamindar– en vez del Estado. Por ello, el alineamiento político en el este era más consistente: la alianza de campesinos y jotedar contra los tradicionales zamindar.

Los jotedar también figuran en el argumento de Chatterjee en un segundo aspecto, específico de los distritos del este. Tanto en el este como en el suroeste, los campesinos lanzaron sus movimientos contra autoridades externas, pero en el este de Bengala la campaña tomó un tinte claramente comunal: no era sólo antiterrateniente sino también antihindú. Una vez más, las propias

---

[31] P. Chatterjee, «The Colonial State and Peasant Resistance», cit., p. 192; *Bengal, 1920-1947*, cit., pp. 195-196.

[32] P. Chatterjee, «The Colonial State and Peasant Resistance», cit., pp. 110-114.

evidencias de Chatterjee parecen ofrecer una explicación directamente materialista. La población campesina en el este era abrumadoramente musulmana, mientras que los zamindar eran principalmente hindúes[33]. Esto se veía reforzado por el hecho de que, en los distritos del este, los actores que entrampaban con deudas a los campesinos musulmanes también eran hindúes que vivían en los cercanos centros urbanos. Por otro lado, los jotedar que tuvieron un papel destacado en las agitaciones en el este, eran musulmanes. Por eso no resulta sorprendente que las campañas contra los zamindar asumieran un tinte comunal. En un lado estaban los campesinos musulmanes; en el otro, los zamindar hindúes y los prestamistas. En el suroeste, por el contrario, este solapamiento de la identidad religiosa y la económica no estaba tan claro, y la movilización no asumió allí la forma comunal que tuvo en el este de Bengala.

La aparición de los jotedar proyecta su sombra sobre la política campesina durante el fin del periodo colonial. No desbarató los tradicionales alineamientos políticos, que continuaron girando alrededor del conflicto básico entre campesinos y el nexo zamindar/Estado, pero los jotedar añadieron una inflexión a este tradicional antagonismo. Para nuestros propósitos, lo que importa es cómo utiliza Chatterjee esta dinámica como evidencia de la singular conciencia política del campesinado indio, cuando, como acabamos de ver, el relato parece encajar bastante nítidamente en un marco explicativo materialista.

El papel de la comunidad

Chatterjee basa su argumentación –su certeza de que los campesinos indios se mostraban indiferentes hacia sus intereses individuales– en el papel fundamental de la *comunidad local* en las movilizaciones campesinas en Bengala. Su argumento se desarrolla en dos pasos. En primer lugar, insiste en que la comunidad desempeñó un papel autónomo en la política campesina. A pesar de que los distritos del este y el suroeste produjeran diferentes clases de reivindicaciones, y a pesar de que la propia identidad de uno de ellos (el suroeste) fuera menos comunal que la del otro (el este), lo que tenían en común era su capacidad para ganar impulso –y en ocasiones llegar a superar los límites establecidos por sus líderes– gracias a la movilización del campesina-

[33] P. Chatterjee, «Agrarian Relations and Communalism in Bengal», cit., pp. 9-11; *Bengal, 1920-1947,* cit., p. 126.

do como una comunidad preestablecida. De ese modo, la comunidad actuaba como el sustrato común sobre el que surgían las diversas movilizaciones[34]. La función de las organizaciones políticas no era *crear* una comunidad política mediante la agitación o su liderazgo, sino simplemente *activar* unas colectividades ya formadas –ya existentes como formaciones políticas *latentes*– y darles una dirección determinada[35]. De esta manera, las organizaciones creaban un vínculo entre el mundo de la política formal, organizada, y el ámbito autónomo subalterno, con su propia identidad y sus propios recursos políticos[36]. En este contexto es donde Chatterjee hace la afirmación que encontrábamos en su descripción del trabajo de Guha: que, cuando el campesinado participa en un movimiento, no lo hace a través de la agregación de intereses, sino como una comunidad preestablecida en la que los miembros aceptan la autoridad del colectivo porque ya se identifican con él y han internalizado un sentimiento de obligación hacia sus demandas.

El primer paso del argumento de Chatterjee ha sido establecer el papel fundamental que desempeña la comunidad campesina. El segundo es sostener que el papel de la comunidad en la conciencia campesina era tan fuerte que ahogaba su capacidad para apreciar sus propios intereses materiales. Debido a su identificación con sus compañeros, los campesinos eran incapaces de desvincular sus propias identidades de la identidad del grupo; en consecuencia, no podían reconocer situaciones en las que sus intereses materiales chocaban con los de otros miembros de la comunidad. En resumen, su identidad comunitaria les impedía reconocer a enemigos de clase cuando estos últimos también eran personas «de dentro» de la comunidad. ¿Y quiénes podrían ser esas personas? La emergente clase de los jotedar que, como he señalado antes, reclamaba cada vez más una parte de los excedentes de los campesinos. Chatterjee señala que, a pesar de la aparición en estos distritos de esta clase explotadora, la agitación campesina contra ella fue limitada. El objetivo de sus movimientos seguía centrado en los «de fuera», en la clase tradicional de los zamindar o en el Estado colonial. Esto se debía a que los jotedar estaban considerados parte de la comunidad, a pesar de que se apoderaran de excedentes de los campesinos. De ese modo, la «forma paradig-

---

[34] P. Chatterjee, *Bengal, 1920-1947*, cit., p. 110.

[35] Chatterjee utiliza por lo menos dos veces en su monografía el lenguaje de estructuras «latentes» que se «activan». *Ibid.*, pp. 105, 115.

[36] P. Chatterjee, «Agrarian Relations and Communalism», cit., pp. 35-36.

mática de conciencia campesina», como la describe Chatterjee, ignoraba el antagonismo material de los intereses de clase.

En el suroeste, la influencia de la conciencia comunitaria se ponía de manifiesto en el fracaso de los campesinos para liberarse del liderazgo de los jotedar e identificarlos como enemigos de clase, igual que los zamindar. Para Chatterjee, el punto clave es que, a pesar de sus periódicas movilizaciones contra la emergente clase de campesinos ricos, los pequeños propietarios seguían bajo su influencia política. A medida que Bengala entraba en la era poscolonial, los jotedar fueron capaces de aprovechar su liderazgo de las movilizaciones contra los impuestos y de asumir posiciones de poder dentro de la estructura del Estado, reemplazando el dominio de las autoridades coloniales por el suyo propio. La incapacidad de los campesinos para lanzar un ataque abierto contra los campesinos ricos se explica por la inflexibilidad de su identidad comunitaria[37].

En el este, la clave estaba en la disposición de los campesinos para perdonar la mala conducta de los jotedar y aceptarlos como compañeros musulmanes en la lucha contra los terratenientes hindúes:

> [L]a evidencia disponible parece sugerir que el elemento decisivo que desvió la agitación campesina hacia un movimiento antihindú no fue que la mayoría de los terratenientes fueran hindúes y que las quejas de los arrendatarios, mayoritariamente musulmanes, tomaran en consecuencia un cariz antihindú, *sino el hecho de que los musulmanes que también cobraban esas rentas, allí donde existían, eran considerados parte de la comunidad, mientras que los zamindar y talukdar hindúes no*[38].

Chatterjee parece tomar a los campesinos de Bengala del Este como un ejemplo particularmente llamativo de conciencia comunitaria. Su experiencia muestra cómo la identidad anula los intereses: los campesinos parecen pasar por alto las actividades explotadoras de miembros de la comunidad, mientras que atacan a aquellos a los que consideran ajenos a ella. Pero Chatterjee va más lejos todavía. Dice que no se trata de que los campesinos no den suficiente importancia a la divergencia entre sus intereses y los de los campesinos ri-

---

[37] P. Chatterjee, «The Colonial State and Peasant Resistance», cit., pp. 194, 196-197.

[38] P. Chatterjee, «Agrarian Relations and Communalism», cit., p. 11 (cursiva añadida). Véase también *ibid.*, p. 18.

cos. La cuestión es que ni siquiera pueden darse cuenta de que sus intereses difieren de los explotadores que hay dentro de la aldea. La fuerza de las normas orientadas hacia la comunidad es tan fuerte, el velo con que cubren las capacidades cognitivas de los campesinos es tan tupido, que bloquea su capacidad para darse cuenta de quién es un explotador y quién no lo es:

> [A]quí, la cuestión decisiva es la insuficiencia de la ideología comunal campesina para proporcionar una adecuada guía que permita identificar a amigos y enemigos en una situación de rápido cambio agrario: la ideología comunal de los campesinos *es incapaz* de identificar a los explotadores «de dentro», o los vínculos entre el «externo» aparato del Estado y sus agentes dentro de la supuesta comunidad. Semejante conciencia solamente puede ser proporcionada por sistemas ideológicos alternativos llevados al *campesinado desde fuera,* desde el mundo organizado de la política[39].

Podemos aprovechar para señalar el hipervanguardismo que acaba promoviendo Chatterjee, algo que contrasta claramente con su programático llamamiento para reconocer y respetar la agencia subalterna. No niega la existencia de intereses individuales, simplemente niega que los campesinos indios puedan percibirlos. Considera que los agentes rurales están tan discapacitados por su ceguera perceptiva que queda bloqueada la posibilidad misma de reconocer la realidad de su situación; por ello, esas capacidades deben ser desarrolladas por fuerzas políticas externas. Los campesinos tienen que ser *enseñados* a reconocer cuándo les están haciendo daño miembros de su comunidad; una conclusión muy curiosa para un proyecto que pide el reconocimiento de la agencia subalterna.

Sin embargo, todavía hay un evidente sentido tautológico en el que Chatterjee tiene razón: en la medida en que la ideología comunal campesina *define* a todos los miembros de la comunidad como no explotadores, será incapaz de identificar a los «de dentro» como miembros de una clase diferente. Chatterjee ha incorporado esta propiedad a su definición de ideología campesina de manera que la predicción no es una sorpresa. Pero está ocultando sutilmente la verdadera cuestión. No se trata de saber si *la ideología* tiene recursos para distinguir entre explotadores y no explotadores dentro de la comunidad. De lo que se trata es de saber si la fuerza de la ideología es tan grande

---

[39] *Ibid.*, p. 37 (cursiva añadida).

como para impedir que *los campesinos* reconozcan una disparidad entre las afirmaciones de la ideología y la realidad que ellos experimentan. Cuando entregan su renta, cuando trabajan en las tierras del jotedar, cuando el jotedar se come parte de sus exiguos ingresos, ¿es tan poderosa la ideología que, solamente debido a su influencia, continúan considerando que no hay ninguna diferencia entre estos campesinos ricos y los pequeños propietarios del pueblo? Esto es lo que Chatterjee pretende hacernos creer.

Quizá haya otras razones por las que los pequeños propietarios no identifican a los jotedar como antagonistas, razones materiales que reflejen la interdependencia real de sus relaciones sociales. Pero tales razones no respaldarían el argumento de Chatterjee porque referirse a esos factores sería invocar intereses individuales, una cuestión a la que regresaremos en breve. Por el momento, subrayemos las implicaciones de lo que Chatterjee está diciendo: que la incapacidad de los campesinos para percibir el papel real de los jotedar, su consiguiente falta de hostilidad hacia ellos, era parte de su psicología básica, no del alineamiento de intereses entre los jotedar y los pequeños propietarios. Y, por eso, los recursos cognitivos para hacer semejantes distinciones deben ser introducidos desde fuera por agentes más ilustrados.

7.5 Las contradicciones de Chatterjee

La predisposición de los pequeños propietarios de Bengala a aceptar el dominio jotedar ¿demuestra que los campesinos indios actuaban con una psicología inequívocamente comunitaria, libre de consideraciones sobre el interés individual? Para responder a esta pregunta empecemos por el carácter de los movimientos campesinos.

A pesar de la confianza de Chatterjee en la fuerte orientación comunitaria de la conciencia campesina, la evidencia que presenta en su apoyo es sorprendentemente escasa. Para los distritos del suroeste de Bengala, basa su argumento en la incapacidad de los pequeños propietarios para liberarse del dominio de los jotedar, lo que hacía que sus movilizaciones oscilaran entre un polo antizamindar y otro antijotedar. ¿Pero no resulta significativo que *llegara a haber* un polo antijotedar? Chatterjee basa su argumento en que los pequeños propietarios no realizaron una ruptura decisiva con los campesinos ricos. Eso es cierto, pero también es una base insuficiente para afirmar que la ideología comunitaria tenía un firme control de la acción campesina. Chatterjee

necesita explicar por qué la predisposición de los campesinos para renovar sus lazos con los jotedar tiene más peso que su decisión de lanzar campañas contra ellos. Podemos recordar su afirmación de que la ideología comunitaria de los campesinos les hace «*incapaces* de identificar a los explotadores "de dentro"». Sin embargo, esa afirmación queda debilitada por la continua *aparición* de movimientos contra los jotedar en la misma región. El estallido de esas movilizaciones demuestra que el campesinado era perfectamente capaz de identificar a los explotadores que había dentro de su propia comunidad. Hay que contemplar la posibilidad de que la razón de que estas campañas se diluyeran no estuviera en las limitaciones ideológicas de los campesinos, ya que estas limitaciones *ya* habían sido trascendidas. La decadencia del movimiento puede haberse debido a factores organizativos, políticos o incluso económicos.

Chatterjee parece pisar un terreno más sólido cuando se refiere a los distritos del este. Mientras que, en su narrativa, los campesinos del suroeste podían presumir de por lo menos haber iniciado algunas movilizaciones contra los jotedar, en el este se mantuvieron bajo su liderazgo. Chatterjee lo atribuye a su incapacidad para identificar la explotación «de dentro». Para rebatir esto, podríamos insistir simplemente en que ya ha quedado claro que los campesinos del suroeste tenían capacidad para identificar positivamente a los explotadores en sus distritos. Lo mismo que si se trata de la posibilidad de que los campesinos indios tuvieran conciencia de sus intereses, a no ser que Chatterjee quiera insistir en que hay algo en los campesinos del este de Bengala que nos obliga a atribuir a su experiencia un mayor significado teórico que el que atribuimos a los del oeste. Pero vamos a darle también esa posibilidad. Supongamos que la actuación de los campesinos del este de Bengala es la que establece nuestra teoría sobre la conciencia campesina. El problema para Chatterjee es que, también aquí, los hechos parecen socavar su argumentación.

Recordemos que la diferenciación del campesinado en el este no había llegado tan lejos como en el oeste. Los campesinos ricos del este tenían propiedades más pequeñas y recibían menos rentas que sus homólogos en el oeste. A menudo su propia familia era la que trabajaba sus propiedades, lo que hacía que su práctica real de clase estuviera en esencia más cerca de los pequeños propietarios menos ricos[40]. Otra característica de los jotedar del este, que menciona Chatterjee y después olvida en su análisis general del pa-

[40] P. Chatterjee, *Bengal, 1920–1947*, cit., pp. 186-188.

pel de la conciencia, es el hecho de que ellos no se dedicaban de manera generalizada a prestar dinero, mientras que esa actividad estaba muy extendida en el oeste. Por ello, en el este, no se podía culpar a los jotedar locales del círculo vicioso de deuda y miseria; en vez de ello, esta práctica se identificaba con el zamindar y el prestamista profesional, ambos «de fuera»[41]. Así, en Bengala occidental los campesinos ricos eran más plenamente una clase explotadora que aumentaba las rentas que extraía de los campesinos con prácticas usureras, mientras que sus homólogos en el este no tenían tanta riqueza, se parecían más a los demás campesinos y se dedicaban mucho menos a rapaces actividades prestamistas. Si los jotedar en el este continuaban siendo considerados como parte de la comunidad, ¿no es posible que fuera porque eran *de hecho* parte de la comunidad, mucho más que en el oeste? Además, si de hecho eran más parecidos a los campesinos y estaban más alejados de ser genuinos explotadores, entonces tendría mucho sentido incluirlos en el movimiento debido a sus mayores recursos materiales, sus redes sociales más ramificadas, sus conexiones políticas, etc., que aumentarían las probabilidades de éxito del movimiento. De ese modo, parece haber sólidas razones de interés material para que los pequeños propietarios del este incluyeran a los jotedar en las movilizaciones políticas.

Si damos un momentáneo paso atrás en nuestra comparación del este y del suroeste, podemos ver que en distritos donde la diferenciación campesina era más acusada y la clase de los campesinos ricos más explotadora, los movimientos campesinos a menudo se volvían en su contra. Pero en los distritos donde la diferenciación era menos acusada y los campesinos ricos no tan explotadores, los pequeños propietarios se aliaban con ellos contra un enemigo común, que también *practicaba* una religión diferente. Esto es exactamente lo que predeciría una teoría de la política basada en el interés.

Pero incluso aunque estos hechos sobre los movimientos campesinos afectan negativamente al argumento de Chatterjee, hay otro aspecto que lo debilita todavía más. La evidencia verdaderamente devastadora sobre la que Chatterjee pasa en silencio: el hecho de que *llegara a producirse* la diferenciación campesina.

Chatterjee mantiene que el elemento definitorio de la agencia de los campesinos indios es su aislamiento respecto a la «conciencia burguesa», respecto a estrategias que priorizan intereses individuales. Sus propias identidades sur-

---

[41] *Ibid.*, p. 188.

gen de su pertenencia a la comunidad, y sus motivaciones básicas se derivan de su sentido de la obligación hacia esa comunidad. Sin embargo, si esto es cierto, ¿no tendría que atenuar también la diferenciación interna del campesinado como clase? Si los campesinos no persiguen intereses individuales, no está claro por qué eligen apropiarse y acumular recursos que anteriormente pertenecían a sus vecinos. El que determinados campesinos se conviertan en una naciente clase jotedar implica una actuación y una orientación psicológica sobre la que podemos reflexionar. Si surgen a través de un proceso de diferenciación interna, solamente puede significar que han acumulado tierra que pertenecía o estaba en manos de otros miembros de la comunidad. Los emergentes campesinos ricos adquirieron la tierra porque sus compañeros atravesaban tiempos difíciles, quizá porque pidieron un préstamo que no podían devolver o se vieron obligados a vender después de una calamidad personal. Cualesquiera que fueran las particularidades de cada caso, los campesinos más ricos podían elegir: ayudar a sus vecinos por un sentido del deber como miembros de la comunidad, sin buscar el lucro personal, o podían aprovecharse de los infortunios de sus colegas y usurpar su tierra, su recurso más preciado, y condenar a estos desafortunados a su suerte. La aparición de la clase de los jotedar se debía necesariamente a que una parte de los pequeños propietarios tomaba el segundo camino. Eligieron buscar sus *intereses individuales.* En otras palabras, estos pequeños propietarios actuaron precisamente con la «conciencia burguesa» que Chatterjee insiste que no tenían[42].

---

[42] En su ensayo teórico sobre el campesinado, el mismo en el que insiste en que los campesinos indios no estaban motivados por intereses individuales, Chatterjee parece aceptar la posibilidad de la diferenciación campesina. Véase P. Chatterjee, «The Nation and Its Peasants», en *The Nation and its Fragments,* cit., pp. 166-167. Pero inmediatamente se formulan dos matizaciones. La primera es que cualquiera que sea la diferenciación que haya, llega envuelta en una cultura de «deberes y privilegios diferenciados», es decir, dentro del discurso de la obligación; en segundo lugar, que la diferenciación solamente modula la unidad orgánica de la comunidad, en vez de cuestionarla. Todo esto significa que la comunidad campesina es una «unidad diferenciada» (p. 167). La cuestión básica –que la comunidad sea la unidad operativa de acción y análisis– todavía se mantiene. Pero, en aras de la discusión, supongamos que Chatterjee está sugiriendo aquí que la diferenciación puede producirse debido a que campesinos individuales actuan en su propio interés. Si admitiera semejante posibilidad, haría que su argumento anterior sobre la prioridad de la comunidad y la irrelevancia del «interés» se derrumbara. Por eso, o bien Chatterjee debe mantener el significado teórico de la diferenciación firmemente contenido –haciendo que sólo modifique ligeramente la afirmación de la unidad orgánica de la comunidad– o tiene que admitir que su argumento es internamente contradictorio.

Su propia evidencia demuestra que el ascenso de los jotedar, se produjo precisamente a través de ese proceso: un empeño consciente por apropiarse de las tierras de otros miembros de la comunidad[43]. El principal mecanismo fue el endeudamiento. Cuando la economía de Bengala se vio arrastrada por el torbellino de la agricultura comercial, la necesidad de préstamos a corto plazo se hizo virtualmente inevitable[44]. Aunque las fuentes tradicionales de crédito eran agentes externos, la clase señorial de los zamindar o los prestamistas (mahajans), en tiempos de necesidad los campesinos también podían dirigirse a pequeños propietarios más prósperos. En las primeras décadas del siglo XX, los campesinos en dificultades a menudo recurrían a estos miembros de la comunidad local[45]. Aquí, la cuestión clave que hay que señalar es que, cuando los campesinos más ricos hacían esos préstamos a sus compañeros, a menudo lo hacían con la *intención* de obtener más tierras. El propio Chatterjee cita a un testigo diciendo que los pequeños propietarios más acaudalados a menudo «ponían los ojos en las propiedades de los prestatarios»[46]. Cita a otra autoridad informando de que «había ocasiones en que jotedar astutos y ricos prestaban deliberadamente dinero a determinados agricultores en condiciones favorables [...] para obtener del deudor cierta opción sobre fértiles parcelas de terreno»[47]. Mientras que los campesinos ricos amasaban grandes extensiones de esa manera, sus endeudados compañeros quedaban reducidos a aparceros o peones, o tenían que aceptar que algunas de sus mejores tierras quedaran sometidas al derecho de retención.

Chatterjee informa superficialmente de estos fenómenos, aparentemente inconsciente de lo perjudiciales que son para su argumento. Los casos de adquisición de tierras no eran meros accidentes fortuitos; a menudo estaban organizados por determinados miembros de la comunidad con la intención de privar a otros de su recurso más preciado. E incluso cuando esas situaciones no se creaban de manera intencionada, la realidad era que los campesinos más ricos aprovechaban rápidamente las ocasiones de adquirir más tierras. Resulta difícil ver esto como otra cosa que una estratégica persecución de los intereses individuales.

---

[43] P. Chatterjee, *Bengal, 1920-1947,* cit., pp. 142-157.

[44] La importancia del mercado local de crédito la resalta S. Bose en *Agrarian Bengal,* cit., cap. 4.

[45] P. Chatterjee, *Bengal, 1920-1947,* cit., pp. 149-154.

[46] *Ibid.,* p. 149.

[47] *Ibid.,* p. 151.

Vamos a reunir las varias líneas de nuestra crítica. He sostenido que el mismo hecho de la diferenciación interna desmiente la afirmación de Chatterjee sobre la «forma paradigmática» de la conciencia campesina en India. Si los intereses individuales tenían poca importancia en la agencia campesina, entonces la adquisición de tierras por parte de los campesinos, su búsqueda de una estrategia para arrebatar los recursos a sus vecinos, es simplemente incomprensible. Estas acciones solamente tienen sentido partiendo de la premisa de que los campesinos eran conscientes de sus intereses materiales y actuaban en consecuencia. ¿Por qué entonces no se movilizó la masa de pequeños propietarios contra los campesinos ricos? De hecho, como muestra Chatterjee, en los distritos donde los jotedar eran más visibles y más explotadores –los del suroeste–, la hostilidad de los campesinos contra ellos era más acusada. Por el contrario, podemos suponer razonablemente que si los jotedar en los distritos del este escaparon a la ira de los pequeños propietarios, eso se puede deber a que no suponían el mismo peligro para su bienestar que los zamindar y los prestamistas. Además, había múltiples y sólidas razones para que los pequeños propietarios del este se aliaran con unos campesinos que tenían más recursos. La mayor riqueza y conexiones de los campesinos ricos –sus redes, contactos con la comunidad del exterior, su acceso a la política– hacía que fueran unos miembros atractivos para la movilización antizamindar. Su mayor riqueza no se había vuelto todavía una fuente evidente de explotación, pero, incluso en la medida en que lo hubiera hecho, palidecía en comparación con la explotación que representaban los zamindar. Los campesinos, por ello, podían ver a los jotedar como un potencial activo para el movimiento, algo que utilizar contra la amenaza más grave de sus tradicionales explotadores.

Considerando la propia evidencia que presenta Chatterjee, no hay ninguna base para concluir que los campesinos indios estuvieran motivados por una singular psicología, una psicología que abjuraba de los intereses individuales o que fuera incapaz de entender la política organizada. Realmente, si situamos su narrativa junto a la de Guha, tenemos dos conjuntos de argumentos que muestran con gran detalle que los campesinos de Bengala se mostraban notablemente sensibles a sus intereses individuales. Chatterjee insiste en que estos dos análisis sentaron las bases para una historia *india* del campesinado, como opuesta a una historia del campesinado indio; la primera sería una historiografía que emanciparía a los agentes rurales indios de una historia universal de las luchas campesinas. Pero, con un examen más detallado, en-

contramos que Guha y Chatterjee realmente nos suministran una historia en la que los campesinos indios se parecen mucho a los campesinos de cualquier otra parte. Es totalmente posible asimilar la historia de los campesinos indios dentro de una historia universal del campesinado. Los participantes en las insurrecciones del siglo XIX, y los que lo hicieron en las movilizaciones del periodo de entreguerras en Bengala, sin duda estaban motivados por cierto sentido de comunidad; pero no era cualitativamente diferente del que nosotros conocemos como un aspecto de las sensibilidades de los campesinos en Europa, China, Oriente Próximo o cualquier otro lugar.

7.6 Conclusión

Ahora nos encontramos a medio camino de desbaratar el revivido orientalismo que promueven Chatterjee y gran parte de la obra de los estudios subalternos. Los teóricos poscoloniales toman habitualmente la posición de que la psicología política es una construcción totalmente cultural. Más exactamente, consideran que Occidente tiene una forma de conciencia peculiar que se manifiesta en la capacidad de separar las identidades e intereses personales de los del grupo social al que se pertenece. Chatterjee perpetúa la patraña de que esta capacidad es estrictamente occidental. Propone que los campesinos indios son tan incapaces de apreciar sus propios intereses que ni siquiera pueden reconocer cuándo son explotados por miembros de su propio pueblo.

Aunque semejantes argumentos son una llamativa revitalización de la ideología colonial del siglo XIX, y han sido rechazados rotundamente por una mayoría de estudiosos críticos, el mundo académico norteamericano los ha acogido con entusiasmo –hasta el punto de que, en nuestros días, están ampliamente aceptados como obviedades–. Pocos teóricos se sienten siquiera obligados a defenderlos. Lo que diferencia al proyecto de los estudios subalternos es que sus lumbreras han tratado de defender estas ideas tanto empírica como teóricamente. Por ello podemos valorar sus conclusiones partiendo de sus propias evidencias. Y lo que encontramos es que hay una considerable brecha entre las dos.

Ni Guha ni Chatterjee muestran que los campesinos indios actuaran con una psicología absolutamente propia. No obstante, debemos evitar considerar que ambos análisis compartan la misma perspectiva. A diferencia de Chatterjee, Guha no manifiesta ningún compromiso significativo con la tesis

de que los campesinos indios fueran esencialmente distintos de sus homólogos en otros lugares. Realmente, *Elementary Aspects* está repleto de referencias al carácter común de la experiencia del campesinado indio y la de sus equivalentes en otros lugares. Una y otra vez, Guha hace pausas en su relato para resaltar cómo las tácticas o los instrumentos utilizados por los insurgentes rurales en India evocaban los utilizados por los campesinos franceses, chinos o británicos[48]. Si tomamos *Elementary Aspects* al pie de la letra, las luchas de los pobres rurales en India estaban motivadas por preocupaciones muy similares a las de los campesinos de otros lugares –la voraz explotación y dominación, la búsqueda de la dignidad o la autodeterminación–. Esto no niega de ninguna manera la relevancia de la conciencia comunitaria en el análisis de Guha. Sin embargo, a lo que me opongo es a la idea de que Guha otorgue a la conciencia comunitaria el poder de anular la capacidad de los campesinos para reflexionar sobre su situación, pensar en los riesgos y comparar el peso de sus obligaciones con los peligros del conflicto político. Sus campesinos se muestran tan sensibles a los intereses individuales como sus homólogos en Alemania o Francia. La diferencia entre el análisis de Guha y el de Chatterjee estriba en que las conclusiones del primero están en consonancia con la evidencia que presenta, mientras que las de Chatterjee están totalmente fuera de sintonía con las pruebas que maneja.

[48] Véase R. Guha, *Elementary Aspects*, cit., pp. 37, 50, 64, 73, 91, 93, 115, 123, 137, 162, 195, 198-199. Esto es solamente una pequeña muestra de los repetidos paralelismos que señala Guha entre los levantamientos campesinos en India y la experiencia europea.

8 Los intereses y el otro universalismo

Las afirmaciones de Partha Chatterjee respecto al campesinado indio tenían por objeto a establecer el profundo significado de la cultura y la conciencia. Dipesh Chakrabarty hace un conjunto similar de afirmaciones sobre la singular disposición psicológica de los indios en su estudio de los molinos de yute de Bengala a principios del siglo XX. Sin embargo, el sujeto de ese estudio no es el campesinado de la provincia, sino la clase obrera industrial empleada en esos molinos. Como Chatterjee, Chakrabarty considera que la agencia política es un reflejo de la conciencia subalterna. Y como Chatterjee, pretende haber descubierto que los grupos subordinados no están motivados por una defensa de sus intereses; en vez de ello, están impulsados por el valor que otorgan a la comunidad, al honor, a la religión y a otros objetivos normativos. De ese modo, Chakrabarty sigue a su colega al contraponer normas e intereses. Resulta interesante ver que Chakrabarty utiliza parte del mismo lenguaje que Chatterjee cuando opone la orientación psicológica de los trabajadores bengalíes y la «conciencia burguesa». Esta vez no nos va mejor en cuanto a saber exactamente qué es lo que se quiere decir con ese misterioso concepto ya que, como Chatterjee, Chakrabarty nunca revela directamente su contenido. Más o menos parece referirse a una conciencia sintonizada con la búsqueda de los intereses materiales pero, en cualquier caso, los trabajadores indios no tienen que soportar su carga. Así que, como Chatterjee, Chakrabarty llega a la conclusión de que las teorías universalizadoras de la clase, o del conflicto de clase, se derrumban cuando viajan hacia el este hasta el mundo colonial: los indios empleados en los molinos de yute pueden ser trabaja-

dores en un sentido técnico, pero su agencia política no puede encajarse dentro de las teorías de la clase trasmitidas por la tradición de la Ilustración.

Como en los capítulos anteriores, mostraré que estas afirmaciones no aguantan un examen. La realidad es que, incluso según el propio relato de Chakrabarty, los trabajadores indios son sensibles a sus intereses materiales, igual que lo eran los campesinos en la narración de Chatterjee a pesar de su empeño en negarlo. Como hice con Chatterjee, analizaré este argumento utilizando los datos que proporciona el propio Chakrabarty. Después de demostrar que los trabajadores no son menos conscientes de sus intereses que los campesinos, pasaré a la crítica general que se formula a menudo contra las teorías materialistas de la agencia, crítica que creo que alimenta la popularidad de argumentos como los de Chatterjee y Chakrabarty. Su principal preocupación es que la referencia a intereses materiales o a la racionalidad subestima el arraigo cultural de los agentes sociales –tratados como asociales o incluso como hedonistas–. Yo demuestro que esas preocupaciones son infundadas. Reconocer el papel estructurador de los intereses no exige que soslayemos la importancia de la cultura y el permanente papel de las normas o la ideología en dar forma a la agencia. La cuestión es simplemente que esas teorías se niegan a aceptar que el razonamiento práctico de los agentes *se base por completo* en su socialización. Los agentes tienen capacidad para reflexionar sobre sus normas y rechazarlas cuando amenazan o socavan su bienestar. Por eso, la apreciación de unos determinados intereses universales de los actores sociales no exige que les neguemos su cultura, pero sí que no les tratemos como autómatas culturales.

Las dos primeras partes del capítulo demuestran que los trabajadores indios eran conscientes de sus intereses, y que una historiografía que reconozca este atributo de los trabajadores no implica necesariamente menospreciar su localización dentro de una cultura específica. Es por ello por lo que este capítulo busca dar la vuelta al esencialismo cultural de los subalternistas y, de ese modo, resucitar la idea misma –deudora de la Ilustración– de los intereses universales, que Chatterjee y Chakrabarty han buscado enterrar. Finalmente, demostraré que hay una distintiva y bastante generosa recompensa por defender la perspectiva de la Ilustración. Hace posible que fundamentemos el ascenso de la democracia liberal en una teoría de la agencia humana que no cae en falacias ni en el orientalismo, y nos permite deducir que los mismos intereses que impulsaron la lucha por la profundización de la democracia en Occidente han sido y serán operativos fuera de Occi-

dente. En resumen, nos permite fundamentar la política democrática en la piedra angular de determinados intereses humanos universales, igual que hicieron los teóricos herederos de la Ilustración, haciendo que sea posible que desechemos el constante orientalismo de los subalternistas.

8.1 El análisis convencional de la conciencia de los trabajadores

Chakrabarty empieza con una cuestión concreta de la que, en el proceso de resolverla, extrae algunas conclusiones de largo alcance respecto a la conciencia de los trabajadores indios. Señala que, en la década de 1920, muchos trabajadores de los molinos de yute en torno a Calcuta habían desarrollado una fuerte conciencia de clase. Cuando la nueva industria sufrió el impacto de la Gran Depresión, las empresas desataron una ofensiva económica contra los trabajadores en un esfuerzo por mantener el nivel de beneficios[1]. Los trabajadores respondieron con una oleada de acciones que mostraron no sólo un enorme coraje, sino también una emergente identidad de clase[2]. Esta identidad común se plasmó en un auge del sindicalismo que a menudo se propagaba por encima de atributos religiosos, regionales y lingüísticos[3]. Todo esto suena muy parecido a una tradicional conciencia de clase y, de hecho, Chakrabarty está de acuerdo en que las huelgas de la década de 1930 supusieron una «impresionante demostración de solidaridad de la clase obrera»[4].

El problema era que estos despliegues de conciencia de clase coexistían con un obstinado apego a identidades religiosas y culturales. Los trabajado-

---

[1] El análisis de Chakrabarty sobre la ofensiva empresarial es irregular. Para profundizar en ese tema, véase Subho Basu, *Does Class Matter? Colonial Capital and Workers' Resistance in Bengal, 1890-1937,* Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 238-262.

[2] D. Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940,* Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 186-187.

[3] *Ibid.,* p. 187, donde señala que, en los distritos obreros de Calcuta, los trabajadores habían desarrollado una variante del hindi hablado que no se encontraba en ningún otro lugar del país.

[4] *Ibid.,* p. 186. Para más evidencias sobre la conciencia de clase entre los trabajadores del yute, véanse S. Basu, *Does Class Matter?,* cit., pp. 238-251, y Ranajit Das Gupta, *Labour and Working Class in Eastern India: Studies in Colonial History,* Calcuta, K. P. Bagchi, 1994, pp. 442-443, 477-478.

res musulmanes continuaban viéndose a sí mismos como musulmanes, y los trabajadores hindúes como hindúes. Y lo que es más importante, estas identidades eran lo suficientemente fuertes como para superar divisiones de clase, uniendo a simples trabajadores con acaudalados bengalíes de la misma religión[5]. Los trabajadores del yute se vieron de ese modo empujados en dos direcciones diferentes: por un lado, identificarse con su clase, pero, por el otro, dar mucho valor a su comunidad religiosa[6]. Estos apegos estaban tan entrelazados que una campaña organizada por los pobres sobre cuestiones claramente económicas podía transformarse espontáneamente en una revuelta comunal[7]. De ese modo, los trabajadores del yute actuaban con una identidad dual enraizada en dos concepciones diferentes de la comunidad, una económica y la otra religiosa.

A continuación, Chakrabarty pasa a examinar las razones por las que los trabajadores daban semejante valor a su pertenencia a una comunidad religiosa. Inmediatamente apunta a las insensateces de las convencionales explicaciones materialistas del fenómeno: nos advierte que «ninguna de esas explicaciones [...] nos ofrece ninguna pista sobre la naturaleza de la conciencia que se expresaba a través de esa "dualidad"» –es decir, la dualidad de las identidades de clase y comunales–[8]. Señala tres mecanismos que para los materialistas ocupan un lugar destacado. El primero es el fomento de las identidades religiosas de los trabajadores por parte de los empleadores como parte de la estrategia de «divide y vencerás». Aunque incómodo de tener que introducir una «cruda teoría de la manipulación y conspiración», admite que los empleadores recurrían habitualmente a esas prácticas y a menudo de manera activa[9]. Chakrabarty señala entonces, correctamente, que el fomento de las identidades religiosas por parte de los empleadores no podía, por sí mismo, haber sido suficiente para implantar tan firmemente esas identidades en la conciencia de los trabajadores. ¿Por qué no rechazaron los trabajadores los tradicionales apegos y valores que se promovían de esa manera? Chakrabarty señala que la típica respuesta materialista es que había otros factores que les convertían en blancos fáciles para el fomento de la

---

[5] D. Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*, cit., p. 193.

[6] *Ibid.*, p. 194.

[7] *Ibid.*, pp. 196-198.

[8] *Ibid.*, p. 198.

[9] *Ibid.*, pp. 198-200.

religión. Dos de esos factores, estrechamente entrelazados, eran la situación del mercado de trabajo y la importancia de las redes de parentesco para el bienestar material de los trabajadores.

El hecho más relevante del mercado de trabajo era el exceso de mano de obra. Los trabajadores del yute eran mayoritariamente trabajadores sin cualificar, fácilmente reemplazables. Esto hacía que su trabajo estuviera mal pagado y que su subsistencia fuera precaria. Por ello, utilizaban cualquier lazo que tuvieran para aumentar la posibilidad de un empleo seguro, para conservarlo y para ganarse un modo de vida a pesar de lo mísero de los salarios. Para asegurar el empleo, los lazos regionales y de parentesco eran muy importantes. En la década de 1920, la mayoría de los trabajadores de los molinos de yute eran migrantes que habían llegado a Calcuta desde otros distritos o desde los estados vecinos de Bihar y Provincias Unidas. Pero su viaje no era un salto en el vacío porque, para reducir la incertidumbre que supone buscar empleo en una lejana ciudad, los migrantes se apoyaban en miembros de la familia o de la comunidad empleados como reclutadores de mano de obra para los molinos. Estos reclutadores, llamados sardars, hablaban su lengua y normalmente profesaban la misma religión[10]. Utilizaban sus vínculos religiosos y regionales para proporcionar mano de obra barata a los molinos de yute, y los trabajadores se apoyaban en sus lazos con los sardars para obtener alguna clase de sustento en un feroz mercado de trabajo. Su ayuda complementaba el instrumento más habitual para encontrar empleo: las redes basadas en sus localidades de origen y en los lazos familiares. Como ha sucedido en todas partes del mundo, los migrantes en el este de India se apoyaban ante todo en los amigos y la familia para obtener un empleo remunerado en la ciudad de acogida.

La precariedad del empleo significaba que los lazos de parentesco y comunitarios eran importantes no sólo para encontrar empleo sino para la supervivencia diaria más allá del trabajo. Los trabajadores dependían de templos y mezquitas, de su caridad y utilidad para ampliar sus propias redes sociales. Además de su primordial sostén en la familia y la comunidad, los trabajadores se apoyaban en los sardars para satisfacer muchas necesidades al margen del empleo. Eran una fuente de préstamos de urgencia y de alojamiento barato, y un elemento que facilitaba la estabilidad laboral y la organización de la defensa del empleo frente a comunidades rivales; algunas veces mediante violentos choques con otros trabajadores. Los sardars a menudo construían tem-

---

[10] *Ibid.*, pp. 96-97, 111.

plos y mezquitas para que sirvieran a los migrantes de sus comunidades que, a su vez, se convertían en fuentes para el suministro de muchas de las necesidades descritas anteriormente[11]. De ese modo, la estructura del mercado de trabajo –su exceso de oferta de mano de obra, la baja remuneración y la elevada rotación– aumentaba la importancia que tenían para el trabajador el parentesco y la comunidad. Los lazos culturales se reforzaban en la amenazante presencia del sardar y en el complejo templo/mezquita, ambos convertidos en decisivos espacios de apoyo social.

Muchos historiadores consideran que la importancia de estos *lazos* tradicionales –de parentesco, lenguaje y religión– es la causa principal del apego de los trabajadores a las *identidades* tradicionales y explica por qué eran tan vulnerables a las estrategias de «divide y vencerás» de los empleadores y, de manera más general, a la violencia étnica y religiosa.

8.2 La alternativa de Chakrabarty al análisis convencional

Chakrabarty reconoce que el bienestar material de los trabajadores dependía de redes étnicas y religiosas. En otras palabras, respalda por completo la perspectiva de que los trabajadores dependían de sus tradicionales lazos sociales para su reproducción. Sin embargo, insiste en que esta dependencia de lazos tradicionales no puede *explicar* por qué los trabajadores continuaban apegados a sus identidades religiosas. Sus reservas no se basan en un desacuerdo empírico; no tiene nada que objetar a la descripción de los lazos tradicionales o a su papel en la reproducción de los trabajadores. Su rechazo surge de una exigencia metateórica: que la explicación basada en el bienestar material de los trabajadores es inadecuada porque cualquier explicación aceptable debe estar formulada en términos de la cultura de los agentes. Chakrabarty insiste en que cualquier explicación que haga referencia al bienestar de los trabajadores, o a sus intereses materiales, «vacía la "cultura" de todo su contenido específico»:

> Servir a las «necesidades de la supervivencia» es una función universal para todas las culturas en todos los escenarios históricos. Esta lógica funciona-

[11] *Ibid.*, pp. 111-112.

> lista nunca puede ser una guía para la lógica interna de una cultura, para la manera en que construye y utiliza su «razón» [...] Los lazos de parentesco, religión, lenguaje o raza fueron desde luego de mucha utilidad económica y material para el trabajador del yute. Pero ver en esta «utilidad» la *razón* que le servía al trabajador para valorar y retener estos lazos es investir al trabajador del yute de una *racionalidad burguesa,* ya que solamente en semejante sistema de racionalidad la «utilidad económica» de una acción [...] es la que define su carácter de razonable[12].

Este es un pasaje desafiante. Chakrabarty no explica por qué la utilidad de determinado conjunto de lazos no puede constituir una motivación para reproducirlos. Pero señala con claridad que no puede hacerlo. Es más, sus dudas surgen de haber tomado una posición metateórica sobre la relación entre cultura y acción, y ese posicionamiento le lleva a descartar la posibilidad de que los intereses materiales de los trabajadores, o sus necesidades, pudieran haber actuado como la razón de sus elecciones. Para seguir avanzando, tendremos que reconstruir lo que podría ser su subyacente teoría de la acción.

Lo que Chakrabarty parece estar diciendo es que las explicaciones de la acción social están obligadas a reconstruir las razones que llevan a los agentes a actuar. Estas razones se basan en creencias agenciales, tanto descriptivas como normativas, sobre su mundo social –es decir, su concepción de su entorno social, sobre lo que es bueno y malo, lo que es deseable y lo que no lo es–. Pero semejantes creencias están modeladas principalmente por la socialización del agente en una cultura determinada[13]. Las bases sobre las que se toman las decisiones son, en este sentido, *internas* a la cultura en la que han sido socializados. Por ello, si los historiadores buscan las razones de las elecciones de los agentes, no tienen más alternativa que descodificar la «lógica interna de una cultura», ya que lo que da forma al razonamiento agencial es precisamente esa lógica. En consecuencia, los argumentos que apelan a la «utilidad» son problemáticos porque se apoyan en la idea de que los agentes hacen elecciones basadas en las probables consecuencias de esas

---

[12] *Ibid.*, pp. 211-212 (cursiva añadida).

[13] Para un análisis de la ideología en esta línea, véase Göran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology,* Londres, Verso, 1980 [ed. cast.: *La ideología del poder y el poder de la ideología,* Madrid, Siglo XXI, 1987].

elecciones sobre su bienestar material[14]. Para Chakrabarty, el problema es que semejante enfoque tiene que *atribuir* razones a esos agentes, en vez de explorar cómo «construye y utiliza su "razón" una cultura». Las explicaciones materialistas imponen por ello una lógica universalista sobre la agencia, en vez de respetar el hecho de que son las concepciones localmente establecidas las que motivan la acción. Podemos llamar a esto el argumento del *internalismo*[15].

Ahora parece que tenemos una idea de por qué Chakrabarty descarta las explicaciones materialistas o estructurales de las elecciones de los trabajadores del yute. Eso plantea la siguiente cuestión: si las consideraciones sobre el bienestar físico no tienen relevancia para el apego de los trabajadores a sus tradicionales lazos sociales, ¿qué es lo que sí la tiene? Basándose en la discusión anterior, la respuesta tendrá que estar en algunos aspectos de su cultura, ya que es su cultura la que genera sus razones. Desafortunadamente, Chakrabarty también hace aquí una defensa extremadamente críptica de su perspectiva. Su proposición básica es que los trabajadores se aferraban a sus filiaciones religiosas porque

> [ellos] actuaban partiendo de un entendimiento *que era preburgués en sus elementos*. No se trata de que no valoraran económicamente las cosas: la pobreza misma a menudo hubiera hecho ver el valor del dinero. Sin embargo, la

---

[14] Desde luego, la utilidad no tiene por qué referirse a las consecuencias de una elección sobre el bienestar material. Formalmente, la maximización de la utilidad se refiere simplemente a la circunstancia de que los agentes persiguen cosas que ellos valoran, que igualmente pueden ser objetivos no materiales. Se pueden referir a la mejora del bienestar o a la persecución de deseos normativamente sancionados del tipo de los que tiene en mente Chakrabarty. Ya que él se refiere claramente a la utilidad en sentido peyorativo, tiene que tener en mente la definición más estrecha, de mejora del bienestar, y no la definición formal.

[15] Aunque me refiero a las posiciones de Chakrabarty como «internalistas», eso no debería confundirse con la conocida defensa de las razones internas propuesta por Bernard Williams. Sin duda hay algunas semejanzas superficiales en la medida en que Williams, como Chakrabarty, supone que una razón para la acción debe ser consistente con el propio conjunto de preferencias subjetivas de los agentes. Pero la posición de Williams no descarta las necesidades como razones potenciales para la acción, como hace Chakrabarty. Véase Bernard Williams, «Internal and External Reasons», en B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 101-113 [ed. cast.: *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*, México, Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993].

«utilidad económica» y el «carácter razonable» de una acción eran categorías diferentes, la primera a menudo subsumida bajo la segunda[16].

El punto central de esta declaración es que las elecciones de los trabajadores estaban motivadas por una cierta clase de orientación normativa, por lo que Chakrabarty llama su conciencia preburguesa. Esta conciencia daba primacía a determinados valores y, en consecuencia, llevaba a los trabajadores a apoyar a la institución social que estuviera más estrechamente alineada con esos valores. Para Chakrabarty, las dos instituciones centrales son las ideas de *comunidad* y *honor*[17]. Para los indios que trabajaban en los molinos de yute, lo que importaba por encima de todo era defender sus concepciones del honor y la dignidad, y reproducir los lazos con su comunidad. El elevado valor de esas normas tenía dos ramificaciones importantes. La primera era que «las distinciones basadas en el nacimiento –religión, lenguaje, parentesco– eran básicas para el sentido de identidad de los trabajadores de los molinos»[18]. Esta es otra manera de decir que ellos tenían una *disposición natural* para valorar sus tradicionales lazos sociales. La segunda es que, de todas las convenciones que atraían a estos grupos, «la religión era [...] quizá la fuente *más fuerte* de una idea de "comunidad" y, por ello, también de un sentido de la identidad y el honor»[19]. Este argumento está muy en consonancia con el que defendía Partha Chatterjee: la política de los trabajadores no podía regirse por sus intereses porque su orientación normativa excluía esa posibilidad. Una conciencia preburguesa giraba en torno a la idea de comunidad y de *obligaciones* hacia esa comunidad. Así es como la «lógica interna de una cultura» explica las elecciones que toman los trabajadores.

Esta orientación la podemos contrastar con la típica orientación de una «conciencia burguesa». Para los trabajadores imbuidos de esta segunda clase de orientación es posible actuar de acuerdo con sus intereses individuales porque la cultura burguesa bascula en torno a los conceptos de igualdad y ciudadanía. La aparición de estas normas va acompañada por la creación de una esfera pública distintiva y por la relegación de la religión al ámbito de lo privado. De ese modo, la política queda anclada en la esfera pública, donde los in-

---

[16] D. Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*, cit., p. 212.

[17] *Ibid.*, pp. 212-214.

[18] *Ibid.*, p. 217.

[19] *Ibid.*, pp. 213 (cursiva añadida).

dividuos interactúan como individuos jurídicamente iguales y por ello capaces de conceptualizarse a sí mismos como entidades distintivas, separadas de la comunidad y con sus propios intereses. En consecuencia, las normas tradicionales asociadas con la religión se reproducen en un diferente plano de interacción social: el privado. Este es el proceso por el cual la conciencia burguesa permite que los trabajadores reconozcan y aprecien sus intereses materiales. El trabajador indio, por el contrario, carecía de esos recursos culturales:

> A diferencia del caso del «ciudadano», la cultura política del trabajador del yute, *al carecer de cualquier idea burguesa de igualdad del individuo,* no le había escindido entre su yo «privado» y «público»; y a diferencia del ciudadano, él no había relegado a la esfera de lo «privado» todas «las distinciones basadas en el nacimiento» [...] En este sentido, *el trabajador de los molinos de yute nunca se había emancipado «políticamente» de la religión.* Por ello, la religión –o, podríamos decir, la etnicidad, el lenguaje u otras lealtades similares– formaban la sustancia de su política[20].

Mientras no estuviera políticamente emancipado de la religión, no podía esperarse que el trabajador actuara en base a sus intereses, porque hacerlo suponía una capacidad para priorizar los intereses por encima de los compromisos, algo que los trabajadores en India no tenían.

De ahí se deduce que, mientras los trabajadores indios no estuvieran políticamente emancipados de la religión –es decir, hasta que estuvieran educados en una cultura propiamente burguesa–, carecerían de los recursos psicológicos para convertir sus intereses en razones para la acción. Hay que señalar que esto plantea un interesante enigma para Chakrabarty: ¿de dónde llegaría esa cultura? Parece poco probable que surgiera de la propia conciencia de los trabajadores, ya que la conciencia reproducía activamente los mismos lazos que excluían la aparición de una acción basada en el interés. Chakrabarty afirma que por eso, incluso después de décadas de industrialización en los alrededores de Calcuta, la cultura de la clase trabajadora seguía girando alrededor de lazos comunales y étnicos. Chakrabarty hace este razonamiento en su declaración final sobre la conciencia de los trabajadores de los molinos de yute. De modo que, incluso aunque estos trabajadores dieran señales de ser conscientes de los elementos en común que tenían con

---

[20] *Ibid.*, p. 217.

otros trabajadores, e incluso aunque algunas veces actuaran siguiendo sus intereses comunes,

> en la mente misma del trabajador del yute, la incipiente conciencia de pertenecer a una clase seguía *prisionera de su cultura precapitalista;* la identidad de clase *nunca podría derivarse de* las identidades precapitalistas surgidas de la relación *en la que este había nacido*[21].

Como describía Chakrabarty, esta no era una situación en la que la experiencia de los trabajadores en los molinos les impregnara gradualmente de una percepción de sus intereses y, con ello, de la capacidad de actuar a partir de sus necesidades. Por el contrario, su conciencia preburguesa establecía límites sobre las lecciones que podían extraer de su experiencia. El lenguaje aquí es llamativo: los trabajadores eran *prisioneros* de sus identidades precapitalistas; unas identidades más nuevas no serían más que *derivaciones* de las anteriores. Por ello, hacía falta una transformación previa de su cultura antes de que los trabajadores se emanciparan políticamente de la religión y para que sus necesidades e intereses se convirtieran en parte del conjunto de sus motivaciones.

Sobre la base de este argumento, Chakrabarty se permite una serie de observaciones reminiscentes de la muy orientalista descripción que hace Chatterjee de los campesinos indios. Los trabajadores situaban a la comunidad por encima de los intereses individuales; «minimizaban cualquier idea sobre la individualidad de la persona»[22]; «carecían de cualquier idea burguesa sobre la igualdad del individuo *[sic]*»[23]; «la religión [...] –o podríamos decir, la etnicidad, el lenguaje u otras lealtades similares– formaba la sustancia de [su] política»[24]. Estaban tan imbuidos de esa religiosidad que «acontecimientos que los historiadores a menudo consideran "triviales"» podían hacer estallar violentos conflictos religiosos[25]. En resumen, los indios están atrapados por su religiosidad, carecen de cualquier concepto de la individualidad, están acostumbrados a la jerarquía y permanecen inamovibles ante

---

[21] *Ibid.*, p. 218 (cursiva añadida).
[22] *Ibid.*, p. 216.
[23] *Ibid.*, p. 217.
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*, p. 215.

llamamientos a favor de la igualdad; a la más mínima provocación pueden estallar en orgías de violencia, y su conciencia está «dividida» entre lo moderno y lo tradicional, etcétera[26]. Chakrabarty descarga estos tópicos sin ningún atisbo de vergüenza, sin ningún reconocimiento de la adscripción de los mismos a la tradicional ideología colonial. Pero por ahora dejemos de lado estas preocupaciones. El dudoso linaje de las opiniones de Chakrabarty no hace que por sí mismas estén equivocadas; es más, debemos reconocer que han encontrado una audiencia increíblemente favorable en los círculos académicos estadounidenses. Por ello necesitamos abordarlas partiendo de sus méritos empíricos y teóricos.

De acuerdo con Chakrabarty, el que los trabajadores de Calcuta estuvieran atrapados dentro de una orientación religiosa y comunal no iba a cambiar hasta que fueran educados en una cultura propiamente burguesa. Entonces, ¿de dónde venía esta cultura? ¿Cuál es la causa de su aparición? Sorprendentemente, después de sostener que la conciencia de los trabajadores no podía escapar de su prisión, Chakrabarty simplemente guarda su pluma y nunca dice al lector cuál puede ser el origen de la nueva cultura de derechos e igualdad. Creo que la razón es que piensa que la respuesta es evidente, de hecho es la premisa fundacional de todo el proyecto de los estudios subalternos: la *burguesía* es la que forja la nueva cultura de igualdad y ciudadanía. Una vez que aceptamos esta premisa, su argumento se vuelve plausible y adquiere una atractiva simetría. En Occidente, la burguesía encabezó la lucha contra el feudalismo y forjó una nueva cultura de derechos, igualdad y ciudadanía. La clase obrera fue la feliz beneficiaria de esta transformación y, en el proceso, quedó «políticamente emancipada de la reli-

---

[26] Merece la pena mencionar cuatro excelentes obras críticas con Chakrabarty sobre este asunto. Sumit Sarkar, «Orientalism Revisited: Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History», *Oxford Literary Review* 16:1-2 (1994), pp. 205-224. Se trata de un ensayo de largo alcance sobre el proyecto subalternista en sentido amplio, y en el que hace cierto énfasis en su renovado orientalismo. Una exposición y refutación del orientalismo de Chakrabarty, menos conocida pero muy efectiva, es la del fallecido Rajnarayan Chandavarkar, «"The Making of the Working Class", E. P. Thompson and Indian History», *History Workshop* 43 (primavera de 1997), pp. 177-196. Véase también el magnífico ensayo-reseña de Amiya Kumar Bagchi sobre *Rethinking Working-Class History*: A. K. Bagchi, «Working-Class Consciousness», *Economic and Political Weekly* 25:30 (28 de julio de 1990), PE54-60, y la excelente obra de Nandini Gooptu, *The Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 185-191.

gión». Después de haber sido socializada en una cultura de la igualdad y la ciudadanía, pudo adquirir los recursos psicológicos necesarios para una política basada en los intereses. Sin embargo, en el Este, debido a que el capital había abandonado su misión universalizadora, la burguesía fracasó en provocar la revolución cultural experimentada en el Oeste. Los trabajadores se vieron privados de una cultura burguesa adecuada y por ello fueron incapaces de enviar a la esfera privada las distinciones basadas en el nacimiento. Permanecieron prisioneros de su conciencia preburguesa, lo que estableció límites sobre su capacidad para participar en la nueva política de clases y partidos.

Evidentemente, el problema es que la premisa fundacional está gravemente equivocada. Como he demostrado en los capítulos precedentes, no fue la burguesía la que trajo consigo la cultura de la igualdad y la ciudadanía. Para que esos tropos se convirtieran en parte de las culturas nacionales europeas hicieron falta más de dos siglos de lucha de los mismos grupos –obreros, artesanos y campesinos– que, siguiendo la lógica de Chakrabarty, deberían haber estado sumidos en una «conciencia preburguesa» y por ello deberían haber sido incapaces de luchar por sus intereses.

De modo que ahora nos encontramos con una dificultad. Si los trabajadores encabezaron los movimientos que produjeron la moderna cultura democrática, ¿cómo pudieron hacerlo si carecían de los recursos psicológicos apropiados? Las prolongadas demandas de igualdad política y derechos individuales, fundamentales en las luchas de los trabajadores desde el siglo XVII, ahora aparecen como bastante misteriosas. La alternativa, por muy inquietante que pueda ser, es que todo el argumento de Chakrabarty sobre la relación entre intereses y razones sea erróneo. Quizá los trabajadores en Occidente fueron capaces de reconocer sus intereses y actuar en consonancia incluso mientras estaban inmersos en una cultura tradicional. Si eso es cierto, podemos esperar que también los trabajadores indios fueran igualmente capaces de hacerlo. Y si tuvieran esa capacidad, entonces Chakrabarty no puede descartar la posibilidad de que, cuando se aferran a sus redes tradicionales, lo hagan *porque* esas redes son importantes para su bienestar.

El resto de este capítulo muestra que Chakrabarty se equivoca en su rechazo del materialismo; mostraré que los trabajadores son totalmente capaces de apreciar sus intereses, incluso aunque estén imbuidos en su cultura tradicional. Para hacerlo, y como en el capítulo anterior, me basaré en la evidencia que presenta el propio Chakrabarty. Pero mi defensa de la explicación mate-

rialista no supondrá un rechazo del internalismo. En vez de ello, sostendré que se puede hacer una defensa del papel de las necesidades e intereses objetivos incluso si insistimos en que semejantes necesidades tienen que percibirse como deseos culturalmente mediatizados. Por ello Chakrabarty puede mantener sus credenciales internalistas incluso mientras reconoce la fuerza motivadora de las necesidades objetivas de los trabajadores. El problema es que su perspectiva sobre la relación entre intereses, cultura y agencia se basa en una serie de errores bastante graves.

8.3 Razones e intereses

El argumento de Chakrabarty reposa sobre una contraposición entre intereses y razones. Su idea es que la agencia debe estar motivada por razones, y los intereses no pueden ser razones. Eso se debe a que las razones tienen que estar basadas en creencias, deseos, valores, etc., todos ellos culturalmente construidos y que, por ello, son elementos *internos* de una cultura. Por el otro lado, los intereses derivan su poder explicativo de su conexión con las supuestas *necesidades* de los agentes. Chakrabarty considera que estas se refieren a las necesidades de partida para el bienestar físico: la necesidad de seguridad física, de alimentos y agua, de refugio. Su perspectiva es que mientras que las creencias y deseos son elementos internos de una cultura, las necesidades no lo son.

La idea de que las necesidades *no* son internas *a* una cultura puede entenderse de dos maneras: la primera es que puede considerarse que tienen un alcance universal, que son comunes a muchas culturas; la segunda es que no están culturalmente construidas en absoluto –que actúan independientemente de la cultura–. De ese modo, las necesidades podrían ser descartadas como razones bien porque están culturalmente construidas pero no son características de una cultura determinada, o bien porque no son construcciones culturales en absoluto.

La ambigüedad del lenguaje de Chakrabarty deja abierta la posibilidad de que, en ambos casos, ponga objeciones a que las necesidades se citen como mecanismo explicativo. Por un lado, dice que son «comunes a todas las culturas» e inmediatamente contrapone esto a las razones *genuinas,* que emanan de la «lógica interna» de *una* cultura. Parece que está comparando las razones que surgen en todas las culturas con las que surgen de dinámicas internas de

una cultura determinada. Esto sugiere que, para que las razones funcionen como necesidades, tienen que ser culturalmente *específicas*. Pero Chakrabarty también parece mantener que las necesidades no son culturales *en absoluto*. La idea parece ser que si las razones deben estar basadas en creencias y deseos culturalmente construidos, entonces decir que las necesidades *como tales* son razones no es aceptable, porque las razones no pueden describirse independientemente de la cultura. Lo que motiva a los agentes no son las necesidades *per se,* sino las necesidades codificadas a través de su cultura. Así que, en el mejor de los casos, las explicaciones basadas en las necesidades son incompletas, y, en el peor, profundamente equívocas porque, a no ser que conozcamos de qué manera culturalmente construida las experimentan los agentes como genuinos deseos, no podemos estar seguros de que las necesidades sean capaces de motivar las acciones. Ya que no está claro en qué versión cree Chakrabarty, tendremos que examinar ambas.

¿Deben ser culturalmente específicas las razones internas?

Empecemos por la primera: consideremos la idea de que una motivación –cualquier motivación– no puede contar como una razón si es común para muchas culturas. Resulta difícil de creer que alguien pueda plantear seriamente esto como una objeción, pero ya que Chakrabarty es tan oscuro, nos vemos obligados a plantearlo como una posibilidad. El problema fundamental de este argumento es que equipara el que una razón sea *interna* a una cultura con que sea *específica* de esa cultura. Sin duda esto está injustificado. Cuando los agentes están motivados para emprender una determinada acción –por ejemplo, dejar su pueblo y buscar empleo en una ciudad cercana– lo hacen porque piensan que hay buenas razones para hacerlo. Esas razones son causalmente relevantes en la medida en que impulsan al agente a emprender la acción. Cuando un agente considera sus razones para una acción, juzga su fuerza motivadora según lo bien que encajen sus objetivos con la estrategia que recomienda la razón. Se dice a sí mismo, «vivir aquí en mi pueblo no me proporcionará los recursos que necesito para sobrevivir, mientras que encontrar un empleo en Calcuta probablemente sí lo haga. Esto parece una buena razón para hacer la maleta, irse a Calcuta y tratar de encontrar empleo en los molinos». Pero Chakrabarty parece estar instándonos a que nos abstengamos de aceptar semejante motivación –adquirir los recur-

sos necesarios para sobrevivir– como una razón genuina. Para que él permita contarla como una razón, también tendríamos que demostrar que semejante motivo es *exclusivamente bihari*[27]. De modo que si los trabajadores en Francia se enfrentaron a circunstancias similares, su razonamiento tuvo que ser diferente. Ahora empezamos a ver lo descabellada que es esta exigencia de Chakrabarty. Sin duda, todo lo que podemos razonablemente exigir es que las razones que atribuyamos al agente se describan de una manera que él pueda reconocer. Exigir que las razones también sean específicas de la cultura de un individuo parece una extravagancia.

Así que una razón puede ser interna a una determinada cultura aunque también sea común para otras. Esto significa que podemos aceptar el argumento del internalismo pero negar la conclusión de Chakrabarty. En otras palabras, podemos estar de acuerdo en que habría que buscar las razones en los deseos de los agentes, pero negar que los deseos deban ser específicos de su cultura. Esos mismos deseos básicos también pueden ser internos a otras culturas, y en ese aspecto podrían ser universalmente operativos sin que eso les haga menos internos para *esta cultura particular.* De ese modo, ahora se pueden desestimar las bases sobre las que Chakrabarty rechazaba las explicaciones estructurales del apego de los trabajadores a sus lazos étnicos o religiosos. Por ello podemos ser internalistas en cuanto a las razones pero aceptar también la explicación estructural.

¿Pueden funcionar realmente las necesidades como razones?

Es poco probable que Chakrabarty suscriba realmente la objeción que acabamos de examinar, así que pasemos a la segunda. Esta objeción descarta las explicaciones basadas en el interés sobre la base de que las necesidades de los agentes se están definiendo *independientemente* de la cultura. Las necesidades, definidas de alguna manera culturalmente neutral, ¿pueden representar realmente razones? Chakrabarty dice que no tenemos ninguna base para creer que puedan hacerlo, a no ser que entendamos cómo son filtradas a través de la cultura local.

---

[27] Los bihari son un pueblo indígena que vive sobre todo en los estados de Bihar y Bengala *[N. del T.].*

Aquí hay dos problemas. El primero es que, aunque las necesidades existan, no pueden motivar la acción mientras los actores no las perciban conscientemente como deseos; y todos los deseos deben percibirse a través de los códigos culturales locales, como parte de las normas o valores que los actores encuentran significativos. El segundo es que las razones atribuidas a los actores pueden simplemente reflejar los prejuicios del analista: puede estar imputando a los actores razones que estos podrían no haber tenido nunca. Cuando imputamos a los trabajadores una cierta motivación, que explicamos por referencias a sus circunstancias, Chakrabarty nos exige que preguntemos: «la conciencia que respalda esta observación ¿es la misma que la del trabajador del yute?»[28]. Aquí considero que la advertencia de Chakrabarty expresa la preocupación de que el analista pueda estar imputando al trabajador un conjunto de motivos que este puede no haber tenido. Para evitar esa posibilidad, se nos insta a que desvelemos los deseos y creencias que el trabajador tuvo realmente cuando ella o él tomaron sus decisiones. La preocupación por las explicaciones basadas en la necesidad surge de dos fuentes distintas pero relacionadas.

La primera cuestión que abordar es si Chakrabarty está de acuerdo en que realmente existen algunas necesidades básicas. Hay que decir a su favor que él no se une al coro de teóricos que niegan su existencia misma. Encontramos indicios de que no se encuentra cómodo con su existencia –expresa algunas reservas sobre las «presunciones esencialistas sobre la "naturaleza humana"» que parecen subrayar un compromiso con las necesidades–[29]. Pero deja bastante claro que, cuando los trabajadores iban a la ciudad en busca de trabajo, lo hacían motivados por una básica preocupación por su bienestar. Esto se puede comprobar con los tres ejemplos que traigo ahora a colación: «En una vida caracterizada por la pobreza y la inseguridad en el trabajo, *la necesidad de un apoyo económico y físico* de los familiares (reales o supuestos) y de las comunidades lingüísticas o religiosas iba más allá de la

---

[28] D. Chakrabarty, «Rethinking Working-Class History», *Economic and Political Weekly* 26:17 (27 de abril de 1991), p. 1118. Este artículo es su respuesta a las críticas vertidas por Amiya Kumar Bagchi en el ensayo-reseña citado anteriormente en la nota 26 (A. K. Bagchi, «Working-Class Consciousness»), que son correctas en su mayor parte. Desafortunadamente, Chakrabarty elude la mayoría de las cuestiones que plantea Bagchi. Resulta doblemente desafortunado porque esta es una de las pocas ocasiones en que Chakrabarty al menos intenta responder a críticas que no procedan del campo poscolonial.

[29] D. Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*, cit., p. 211.

etapa de conseguir empleo»[30]. «Los lazos de idioma, credo o terruño eran útiles para el trabajador en lo que a *su necesidad* de alojamiento y protección respecta»[31]. «La estructura del mercado de trabajo era tal que los lazos de lenguaje, religión o parentesco [...] tenían para el trabajador una *utilidad práctica y económica* en su lucha para sobrevivir ante la pobreza y la inseguridad»[32]. Pone el ejemplo de una migrante de nombre Mia, «cuya *existencia dependía* en gran medida de la ayuda material que recibía de sus correligionarios»[33]. En todos estos pasajes, Chakrabarty reconoce que los trabajadores tenían necesidades reales, y las describe en un lenguaje culturalmente neutro. Las necesidades –de apoyo físico, de alojamiento y protección– no emanan de las peculiaridades de la cultura india. No son impulsos culturalmente construidos y Chakrabarty considera claramente que son independientes de la cultura.

Entonces, Chakrabarty no cree que todas las necesidades sean construcciones puramente culturales[34]. Se toma en serio la necesidad objetiva de los agentes de proteger su bienestar físico. La siguiente cuestión que surge es si esas necesidades pueden servir como fuentes de motivación para los agentes. La dificultad para Chakrabarty radica aquí en que una vez que admitimos la *realidad* de las necesidades básicas, las bases sobre las que *negar* su poder motivador se vuelven precarias. Nuestra confianza en que los agentes serán sensibles a sus necesidades físicas básicas no requiere heroicas suposiciones sobre sus capacidades cognitivas, ni implica imputarles una «conciencia burguesa». Para cualquier cultura, es una condición previa que los actores sociales que la forman hayan encontrado medios de sostenerse a sí mismos. Si los agentes no perciben la necesidad de hallar medios de subsistencia, entonces la elemental condición previa para la existencia de esa cultura no se ha cubierto. Por ello, todas las culturas deben tener códigos a través de los cuales los agentes puedan reconocer sus necesidades básicas como deseos –no tenerlos relegaría la propia cultura al olvido–. Se deduce que las necesidades básicas no sólo se *pueden* convertir en razones, sino que *deben* hacerlo. A su

---

[30] *Ibid.*, p. 208 (cursiva añadida).

[31] *Ibid.*, p. 210 (cursiva añadida).

[32] *Ibid.*, p. 211 (cursiva añadida).

[33] *Ibid.* (cursiva añadida).

[34] Véase también la respuesta de Chakrabarty a A. K. Bagchi, «Working-Class Consciousness», cit., donde afirma la realidad de los «factores económicos», con los que se refiere a las necesidades básicas.

vez, esto significa que no hay nada especialmente «burgués» en el estado mental que orienta a los humanos a buscar su bienestar básico.

La consecuencia del argumento anterior es que se *puede* asumir que por lo menos algunas necesidades básicas generarán códigos apropiados para su protección. Si es así, también podemos asumir que las necesidades pueden servir como motivo para la acción, incluso aunque insistamos en que todos los motivos tienen que percibirse a través de las lentes de la cultura. Los agentes entenderán sus necesidades como razones para la acción, ya que reconocerán las necesidades a través del esquema discursivo que tengan disponible. Con el debido respeto hacia Chakrabarty, para citar las necesidades como razones para la acción no tenemos que saber *cómo* transforma una cultura esas necesidades en razones. Nos bastará con atribuir a los agentes los códigos en los que probablemente sientan sus necesidades como deseos reales. Cuando se observa que los actores sociales están en situaciones en las que está amenazado su bienestar básico, y si observamos que recurren a una determinada estrategia que tiene la consecuencia de aumentar sus oportunidades de supervivencia, entonces justificadamente podemos atribuirles un estado mental –o tener una *razón*– que les habrá motivado para adoptar esa estrategia de supervivencia. En otras palabras, podemos inferir que ellos emprendieron esa acción porque tenían una *buena razón* para hacerlo.

Tomemos el ejemplo de Mia, la trabajadora del yute «cuya existencia dependía en gran medida de la ayuda material que recibía de sus correligionarios»[35]. Supongamos que nos enteramos de que Mia daba mucho valor a sus lazos con sus correligionarios, lazos que mantenía durante su estancia en los molinos de yute. Tendríamos que atribuir a Mia un estado mental –un conjunto de razones– que, a nuestro juicio, conectara la importancia material de estos lazos con su decisión de mantenerlos. La preocupación de Chakrabarty es que los deseos que ella realmente percibiera pueden no haber sido los que nosotros le atribuimos y, al hacerlo, podemos proyectar nuestras propias preferencias sobre su conciencia. Bien, esto *formalmente* es cierto, pero ¿es probable? Y, lo que es más importante, ¿sería habitual? El motivo que le atribuimos a ella es algo como «mis lazos con esta gente son mi salvavidas mientras trabajo en los molinos. Si rompo estos lazos, pierdo mi fuente más importante de apoyo material. Por ello, tiene sentido que mantenga mis relaciones con ellos». ¿No es razonable suponer que Mia pueda haber tenido razones de este

[35] D. Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*, cit., p. 210.

tipo habida cuenta de lo que sabemos de ella? Simplemente plantear la pregunta muestra lo extraña que es. Mia tiene una elección: apartarse de unos lazos sociales que, según la descripción del propio Chakrabarty, son clave para su propia supervivencia, o aceptar esos lazos como valiosos para ella. Si ella *no* estuviera de acuerdo en que había buenas razones para dar valor a esos lazos, tendríamos motivos para pensar que había algo terriblemente mal en ella, que estaba sufriendo alguna clase de fallo cognitivo.

Por ello, incluso cuando no conocemos los códigos particulares con los que las necesidades se traducen en deseos, podemos inferir que se produjo semejante traducción. Solamente tenemos que confiar en que los actores reconocerían y comprenderían las razones que les imputamos y, si tuvieran la oportunidad, confirmarían esas razones como más o menos exactas[36]. Incluso aunque Mia pueda no haber razonado su decisión exactamente en los términos que yo he descrito, simplemente necesito confiar en que si ella se encontrara con mi descripción, la consideraría una interpretación válida de su razonamiento. Y ello aunque estemos separados por un siglo de desarrollo histórico, porque las razones que le atribuyo a ella no son especialmente complejas ni particulares de su cultura local. Precisamente porque se refieren a unas necesidades muy básicas, pertenecen a una familia de razones que se podrían entender en cualquier cultura. Por ello, las razones serían internas a todas las culturas.

---

[36] Esta es una cuestión importante. En la investigación histórica, el analista nunca está en posición de conocer el estado mental de cualquier actor al que él o ella esté estudiando. Si ya es bastante difícil descubrirlo en el trabajo etnográfico y en las entrevistas, mucho más lo será cuando las únicas fuentes disponibles son cartas aisladas o informes de terceros. Esto significa que recuperar la motivación de cualquier acción no puede ser una simple empresa inductiva. El analista atribuye el significado de la acción –y su motivación– al agente basándose en la información de que dispone. Es, y tiene que ser, una inferencia. Esta limitación ha sido reconocida por los principales teóricos de la tradición del *Verstehen* («comprensión») en la sociología, así como por muchos defensores de la hermenéutica. La solución que proponen es que las razones deben ser tales que el actor las *hubiera reconocido* como válidas, teniendo en cuenta sus condicionantes culturales y la información que tuviera disponible. Por ello, aunque el lenguaje en el que reconstruimos su razonamiento no sea exactamente el que el agente utilizó, debe ser un lenguaje que hubiera suscrito o reconocido como legítimo. Alfred Schutz se refiere a este principio como el *postulado de la adecuación*; véase A. Schutz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, Londres, Kluwer/Springer, 1974, pp. 43-44, y *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, Londres, Kluwer/Springer, 1976, pp. 85-86.

Debemos concluir entonces que una explicación estructural o materialista del apego de los trabajadores a sus lazos tradicionales la puede aceptar cualquiera que se atenga a los principios internalistas. Así, Chakrabarty tiene razón cuando señala que un agente tiene que percibir las razones en los códigos internos de su cultura; pero yerra al pensar que los códigos exigidos por la explicación estructural serían ajenos a los trabajadores del yute de Calcuta. Todo lo contrario: las razones que atribuimos a los trabajadores serían tan reconocibles para ellos como lo son para nosotros.

8.4 Intereses y cultura

Hemos visto que hay muchas razones para creer que los miembros de las clases trabajadoras en India eran capaces de reconocer sus intereses individuales y actuar consecuentemente; y que, a pesar del respaldo de los teóricos subalternistas al esencialismo cultural, su propia evidencia muestra que eso es lo que ocurrió. Esto nos deja con la idea de que los intereses sí cuentan como factores causales y explicativos de la agencia social, cualquiera que sea el contexto cultural de los agentes. Para muchos estudiantes del Este, este tipo de afirmaciones genera considerable inquietud. Parece reflejar la imagen de un individuo asocial que planea por encima de su cultura, que clasifica sus preferencias y elimina implacablemente las relaciones sociales que pierden valor según su baremo de utilidad. Argumentos como los de Chatterjee y Chakrabarty, que rechazan la relevancia de los intereses presentándolos como ejemplos de «conciencia burguesa», encajan con una extendida sospecha de que las explicaciones basadas en el interés obedecen a una pobre concepción de la agencia social. Yo ya he mostrado que la referencia a las necesidades o a la racionalidad no necesita borrar los compromisos culturales de los agentes, pero es probable que los argumentos ofrecidos hasta ahora se considerarán insuficientes a no ser que estén respaldados por un relato más general de la cultura y la racionalidad. Por eso, en esta sección trataré de disipar esas preocupaciones ofreciendo un breve resumen del concepto de agencia que opera en mi argumento, esperando demostrar que el reconocimiento de los intereses no equivale a un rechazo de la cultura. Sin embargo, lo que sí exige es que aceptemos los *límites* de la cultura como fuente de agencia.

Hay dos objeciones que ocupan un lugar destacado en las críticas de las explicaciones materialistas. La primera está relacionada con cómo hacen sus

elecciones los agentes; la segunda, con los objetivos que persiguen. Sobre la primera cuestión, los críticos sostienen que la suposición de racionalidad parece tratar a los agentes como *asociales*. Tratar a los agentes como racionales parece implicar que pueden prescindir de sus culturas y tomar decisiones basándose en un invariable algoritmo neutral. Tanto Chatterjee como Chakrabarty estaban motivados por esta preocupación, por lo menos parcialmente. Ambos hacían mucho hincapié en la subjetividad cultural de sus agentes, contrastándola con la racionalidad asocial imputada por las teorías materialistas. La segunda objeción es que atribuir intereses materiales a pueblos no occidentales universaliza indebidamente una concepción occidental del yo y de la interacción social, haciendo que la suposición lleve una carga de provincianismo, incluso de imperialismo cultural. Chatterjee y Chakrabarty presentan a un agente profundamente socializado y culturalmente construido como un antídoto al provincialismo de las teorías occidentales. Como demostraré, ambas objeciones están infundadas.

Individuos asociales

Empecemos por la idea de que la suposición de racionalidad exige situar a los agentes fuera de sus culturas o de sus sistemas de creencias. Atribuir racionalidad a los actores exige, eso dice el razonamiento, que los tratemos como elementos mayormente asociales que responden a cada situación sacando su calculadora de utilidades para ver la relación coste/beneficio de cada opción disponible, y eligiendo la que ofrezca mayores ganancias. Las relaciones e instituciones que potencian las preferencias se conservarían, mientras que aquellas que las bloquean, o incluso las que son algo menos adecuadas para realizarlas, se rechazarían. Sin embargo, los críticos que impugnan la racionalidad sostienen que los agentes individuales no se pasan el día como máquinas de toma de decisiones. No escogen sus normas ni valoran sus relaciones sociales sobre una escala de utilidad.

Los críticos señalan dos cuestiones relacionadas pero distintas respecto a esto. La primera es que las identidades de la gente no son el producto de sus elecciones; más bien, tener una identidad, un conjunto de disposiciones culturales, es la precondición para efectuar cualquier tipo de elección[37]. La se-

[37] Véase Michael Taylor, *Rationality and the Ideology of Disconnection*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

gunda cuestión es que las teorías materialistas sobrevaloran enormemente el papel de la elección en la reproducción social. La mayoría de la gente vive sus vidas como una serie de rutinas sobre normas que han internalizado y que practican como un hábito[38].

Esta crítica de la racionalidad presenta gran interés. Como hecho conductual, es cierto que la gente no se para a valorar la relación coste/beneficio de cada interacción que tiene. Los hábitos y la rutina rigen las vidas diarias de la mayoría de la gente, y sus valores y obligaciones se tratan como hechos dados, como parámetros más que como variables. Sin embargo, es posible sobrevalorar el peso de los valores y las rutinas. Ser un agente social significa en parte tener capacidad para la reflexión y la introspección, y esta capacidad lleva incorporadas las creencias y valores que hemos internalizado, así como las exigencias producto de nuestros acuerdos sociales. Como ha resaltado la tradición etnometodológica de la sociología, aunque los actores viven la vida diaria siguiendo mayormente convenciones y hábitos, incluso ese proceso de alguna manera rutinario hace uso de una considerable imaginación[39]. Hay que interpretar los papeles, las mínimas variaciones de la rutina exigen ajustes y, de vez en cuando, las bases mismas sobre las que se aceptan las normas pueden ser objeto de análisis. Como mínimo, los agentes practican un reflexiva supervisión de sus interacciones diarias[40]; en otros momentos, tienen lo que Margaret Archer denomina una «conversación interior» sobre los papeles y creencias recibidos, una meditación más

---

[38] La versión más radical de este argumento, desarrollado por Talcott Parsons, tiene muy pocos defensores actualmente. Pero el papel del hábito también destaca en la teoría de la acción de John Dewey. Véase su análisis en J. Dewey, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology,* Nueva York, Henry Holt, 1922, parte I *et passim* [ed. cast.: *Naturaleza humana y conducta. Introducción a la psicología social,* México, Fondo de Cultura Económica, 2014 (1964)].

[39] La figura central de la etnometodología estadounidense, que acentúa el vigor interpretativo de la reproducción social, es Harold Garfinkel. Véase H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology,* Nueva York, Prentice Hall, 1967 [ed. cast.: *Estudios en etnometodología,* Barcelona, Anthropos, 2006]. El componente activo, resolutorio, de la agencia también figura destacadamente en teorías sociológicas recientes con una inclinación más pragmática, como muestran Mustafa Emirbayer y Anne Mische, «What is Agency?», *American Journal of Sociology* 103:4 (enero de 1998), pp. 962-1023.

[40] La expresión fue introducida en la teoría social por Anthony Giddens en *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

activa, consciente, sobre las razones que hay detrás de sus acciones, su legitimidad, posibles alternativas, etcétera[41]. Esta clase de reflexión activa es especialmente probable cuando los agentes se ven presionados en direcciones diferentes, por ejemplo cuando se encuentran con un conflicto de intereses o cuando las exigencias que se les hacen van en contra de necesidades y deseos que perciben como suyos.

Entrar en esta clase de diálogo interior es buscar una lógica para las acciones que se emprenden. Es un intento de extraer *razones* que justifiquen los tipos de interacciones que establecemos o las demandas que se nos hacen. Pero hacerlo abre la posibilidad de que las razones que pueda encontrar el agente no se consideren suficientes. El mismo acto de reflexionar presupone que el agente puede distinguir entre razones buenas y malas para la acción. Y si las razones se consideran insuficientes podría perfectamente decidir no aceptarlas, aunque tengan la santidad de la tradición o el respaldo de la autoridad política. Por ello, aunque podemos reconocer la importancia de las normas y los hábitos, es importante resistirse a la idea de que los agentes humanos no son otra cosa que portadores de relaciones sociales, o *Träger,* como insistía Althusser[42]. Reproducen sus relaciones sociales, pero también tienen capacidad para oponerse a los papeles que se les asignan e incluso, en ocasiones, para cambiarlos. Después de todo, las culturas no sólo se reproducen sino que también se transforman.

---

[41] Véase Margaret S. Archer, *Being Human: The Problem of Agency,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 222-249. En su obra más reciente basa el argumento de la conversación interior en un diseño de investigación empírica. Véase M. S. Archer, *Structure, Agency, and the Internal Conversation,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Archer ha sido influida por el trabajo filosófico de Roy Bhaskar sobre el realismo crítico y merece la pena mencionar que sus libros, como los de Bhaskar, no son para pusilánimes. Ambos teóricos se complacen en un ampuloso estilo expositivo con una cadena aparentemente inacabable de neologismos. Pero debajo de eso hay algunos argumentos interesantes.

[42] La influyente caracterización de Althusser se basaba en el prólogo al libro I de *El Capital,* en el que Marx anunciaba que él iba a tratar a los capitalistas solamente como personificaciones de la función del capital, no como agentes reales con necesidades reales. Lo que Marx utilizaba como una estrategia expositiva, Althusser lo convertía en una ortodoxia ontológica. Norman Geras hacía una eficaz crítica en *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend,* Londres, Verso, 1984. Pero la rama del althusserianismo que más tarde se convirtió en el postestructuralismo nunca recibió el mensaje. La persistente influencia de Althusser en los estudios subalternos es palpable, tanto en sus compromisos fundamentales como en su estilo de teorización.

He intentado mostrar que esta clase de reflexión sobre la agencia no funciona menos en el Este que en el Oeste. Para encontrar evidencias de ello no hace falta ir más allá de los propios hallazgos del colectivo subalternista. En la historia de Guha sobre las sublevaciones campesinas que examinamos en el capítulo anterior, no se niega en absoluto que los campesinos estaban inmersos en un distintivo ensamblaje de papeles y conflictos normativos. Es cierto que afirma que estaban fuertemente moldeados por su cultura, y que esa cultura les imbuía de un sentimiento de reciprocidad profundamente asentado. Pero Guha no considera que esto sea un hecho preconstruido, inalterable, de la psicología campesina. En su relato, los campesinos reproducen sus papeles, pero no de forma pasiva. Eran capaces de reflexionar sobre las demandas que les hacía la comunidad –las apelaciones a su sentido de la obligación– y de distinguir entre demandas razonables y no razonables. Muchos campesinos consideraban que los llamamientos a rebelarse contra grandes centros de poder eran unas demandas poco razonables debido a los riesgos que suponían. Las semanas de deliberaciones que se producían no eran otra cosa que el tiempo que necesitaban los líderes para persuadirles de que cumplieran sus deberes. Eran un alegato para que aplicaran su sentido de la obligación comunal a esta nueva y muy peligrosa empresa del grupo. Y en muchos casos, incluso después de un considerable esfuerzo por parte de los líderes de la comunidad, las familias no quedaban convencidas. Cuando los campesinos pedían nuevas deliberaciones y mayores justificaciones para los riesgos que se les pedía que asumieran, y cuando contemplaban la posibilidad de negarse, estaban haciendo elecciones *sobre* su cultura, incluso estando inmersos *dentro* de esa cultura.

Igualmente, en el análisis de Chatterjee, cuando los campesinos decidían usurpar tierras pertenecientes a sus vecinos y enriquecerse con ellas, lo hacían a pesar de las normas generales que prescriben el sacrificio y la solidaridad mutuos. No podían acumular más tierras sin *rechazar* algunas de las normas dentro de las que habían sido socializados. Al hacerlo, estaban haciendo elecciones sobre su cultura. Y en el análisis de Chakrabarty, cuando lo migrantes llegaban a la ciudad construían nuevas comunidades al involucrarse en sindicatos o al forjar nuevas solidaridades con migrantes de otras partes del país. Se mostraban capaces de crear una sensibilidad cultural –organizada alrededor de un eje más secular y económico– diferente a aquella en la que habían sido socializados. Muchos historiadores consideran que el hecho de que exhibieran esta capacidad para adoptar nuevas identidades es una muestra de

que su apego a las redes regionales o religiosas era una elección que hacían, una elección que debe ser explicada; y es una elección precisamente porque ellos mostraban que eran capaces de optar por redes sociales de un tipo totalmente distinto.

Lo que muestran todos estos ejemplos es que los agentes tienen capacidad para reflexionar sobre aspectos de su cultura e incluso para rechazarlos. Como mínimo, muestran que no necesitamos asumir que los individuos son asociales para aceptar que hagan elecciones sociales. Pero los ejemplos también muestran algo más. En todos ellos, los actores no están simplemente realizando elecciones sobre sus normas, sino que las razones que motivan sus decisiones son similares en líneas generales: están eligiendo de una manera consistente con sus intereses materiales. Regresando al relato de Guha, no se trata simplemente de que los campesinos pidan despreocupadamente una deliberación pública como un fin en sí mismo. Piden una discusión porque están preocupados por las consecuencias que tendrá para su bienestar el llamamiento a las armas. Toman sus decisiones después de reflexionar y debatir sobre cómo afectará tomar las armas a sus intereses individuales. Igualmente, los trabajadores migrantes de Chakrabarty son conscientes de que su apego a las redes religiosas tiene sentido porque es decisivo para su supervivencia económica. En estos ejemplos, las elecciones se toman sobre terrenos claramente identificables, parecen servir a los intereses materiales del actor. Y ya que muchos historiadores del Este se ponen nerviosos por esta clase de discurso, ahora tenemos que trasladar nuestra atención desde la capacidad de elección de los actores a los *fines* a los que sirven sus elecciones.

El problema de los intereses

Las bases sobre las que los agentes toman sus decisiones ¿están totalmente formadas por la cultura del agente, o algunos objetivos son independientes de la cultura? En el primer caso, el simple hecho de que los actores puedan hacer elecciones, como se sostenía en la sección precedente, no nos lleva muy lejos de la clase de culturalismo patrocinado por los subalternistas. Las elecciones se harán persiguiendo objetivos que son generados por la cultura; como se describía anteriormente, los agentes reflexionarán sobre ciertas normas, pero sólo recurriendo a otros elementos de su conjunto normativo. Sin embargo, si hay algunos objetivos, algunas necesidades o intereses, que son

independientes de la cultura, entonces tenemos la base para una explicación diferente y más materialista de la agencia. En este caso, los agentes tendrán la capacidad de reconocer situaciones en las que sus papeles o normas les están causando verdadero daño, situaciones en las que sus obligaciones están socavando su bienestar. Todos los casos examinados hasta ahora parecen indicar que los trabajadores y campesinos indios tienen esta clase de capacidad aunque Chatterjee y Chakrabarty lo nieguen. Entonces, ¿cuál debe ser el nivel de exigencia de nuestros supuestos sobre la racionalidad para dar sentido a estos ejemplos?

Los argumentos en defensa de las necesidades objetivas tienden a enumerar aquellas que se consideran fundamentales[43]. Describen las diversas necesidades que supuestamente tienen los agentes para después explicar por qué debemos aceptarlas como tales. En vez de ello, aquí adoptaré un enfoque más conservador y simplemente voy a defender *una* necesidad, que parece actuar en todos los acasos que hemos analizado en este capítulo y en el precedente. Solamente deseo señalar que la profunda hostilidad que evidencian Chatterjee y Chakrabarty ante cualquier discurso sobre intereses es insostenible. En otras palabras, pretendo demostrar que existen *algunas* necesidades objetivas y por ello algunos intereses, y que los agentes pueden actuar de acuerdo con estos intereses. La cuestión de *cuántos* sean los intereses o las necesidades tiene una importancia secundaria. Enumerarlos complementaría mi argumento, pero no cambiaría su sentido fundamental. Aquí defiendo solamente una necesidad porque es la que cuenta con más evidencias en nuestros estudios de campo y por ello es la más fácil de defender. Además, reconocer la existencia de por lo menos esta necesidad concreta tiene una recompensa bastante notable. Explica gran parte de la historia política que hemos presentado a lo largo del libro y nos permite unir las luchas políticas de las clases trabajadoras en el Este y el Oeste como parte de lo que me atreveré a decir es una historia universal.

---

[43] La lista más conocida es probablemente la que elabora Martha Nussbaum en «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», *Political Theory* 20:2 (mayo de 1992), pp. 202-246. Véanse también, David Braybrooke, *Meeting Needs,* Princeton, Princeton University Press, 1987; Len Doyal e Ian Gough, *A Theory of Human Need,* Nueva York, Guilford Press, 1991, y Lawrence A. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Para una defensa, véase Bernard Gert, «Rationality, Human Nature, and Lists», *Ethics* 100:2 (enero de 1990), pp. 279-300.

La única necesidad objetiva que quiero defender es la misma que ya he examinado: la simple necesidad de bienestar físico. Con eso me refiero a la necesidad de prevenir el daño corporal directo causado por otros y la necesidad de un medio de vida. El que los agentes tienen este interés, y que habitualmente actúan para defenderlo, no sólo lo reconocen todas las teorías de la necesidad; también está actuando en los propios hallazgos de los subalternistas aunque ellos rehúsen admitirlo. Es la lógica que lleva a los campesinos de Guha a negarse a cerrar filas con sus líderes cuando estos llaman a la rebelión; es la razón por la que los migrantes de Chakrabarty dejan el entorno conocido del pueblo para buscar empleo en la lejana Calcuta; es el motivo por el que tratan de minimizar los riesgos apoyándose en sus círculos de parentesco en la ciudad; es la razón por la que los campesinos de Chakrabarty acumulan tierra cuando tienen la oportunidad de hacerlo, ya que más tierra significa más seguridad para su bienestar[44], y es el motivo por el que se resisten en tiempos de escasez a las exigencias de aumentos de las rentas que pagan a los terratenientes. En todos estos casos, los campesinos y trabajadores indios exhibían su capacidad de reflexionar sobre su socialización y de rechazar algunos de sus códigos culturales. Ahora podemos añadir esta clarificación: rechazaban sus códigos cuando socavaban las condiciones para su bienestar físico. Sin duda los agentes hacían elecciones, pero todas ellas tenían en común que iban en defensa de su seguridad física. Por ello, la preocupación por el bienestar básico constituye la base sobre la que se realizaban las elecciones[45].

---

[44] Hay cierta base para sostener que, en el análisis de Chatterjee, la acumulación de propiedad por parte de los jotedar puede albergar una suposición incluso más rigurosa: que los actores buscan realmente maximizar su bienestar. Usurpan la tierra de otros campesinos porque lo ven como una oportunidad de aumentar su bienestar, no por una necesidad de defender su seguridad básica. Creo que esto podría ser una inferencia equivocada. Pero, incluso si es cierta, solamente fortalece el argumento de una explicación basada en el interés, ya que alberga una suposición más rigurosa. Si los agentes pueden buscar maximizar el bienestar, entonces se está dando por sentado que pueden ser sensibles a las necesidades.

[45] Aquí hay una sutileza que merece la pena mencionar. Aunque todos los agentes tengan interés por su bienestar, no todas las necesidades atribuidas a su bienestar pueden ser motivadoras. Algunas necesidades se perciben fácilmente, como la necesidad de alimento o la ausencia de dolor. Pero hay necesidades que, aunque sean vitales, no se manifiestan como urgencias. Lawrence Hamilton pone el ejemplo de la necesidad de ejercicio. Ciertamente es una precondición real para el bienestar físico, pero los agentes no la perciben

Hay que señalar que la preocupación por el bienestar no equivale a una estrategia de maximización. Asumir que los agentes son conscientes de su bienestar físico –y que lo defienden– no supone que fomenten al máximo sus intereses económicos. Chatterjee y Chakrabarty invocan el fantasma de la conciencia burguesa para disipar cualquier discurso sobre intereses señalando que, si se acepta que los actores sean sensibles a los intereses, entonces también tienen que ser incansablemente egocéntricos. Sin embargo, lo primero no supone lo segundo. Sin duda es cierto que una determinada versión de las teorías basadas en el interés, desarrollada por economistas neoclásicos, considera que los actores son maximizadores al estilo de los que Chatterjee y otros tienen en mente[46]. Pero ahora esta concepción está ampliamente rechazada, incluso dentro de la economía y ciertamente fuera de ella. Una destacada alternativa ha sido tratar a los actores no como agentes que maximizan sus intereses sino como agentes que *satisfacen* esos intereses; para esta perspectiva, los actores no eligen estrategias porque promuevan sus intereses, sino porque son simplemente *consistentes* con esos intereses. Las elecciones se toman no porque sean las mejores sino porque son suficientemente

---

como una urgencia, como una motivación para actuar. Se alcanza como un producto colateral de la búsqueda de otros intereses. Pero hay momentos en los que no se llega a los niveles necesarios porque los agentes no se sienten obligados a respetar su importancia. Por ello, no todas las necesidades básicas pueden servir como razones para la acción. Pero aunque esto nos obliga a matizar nuestro apoyo a las necesidades básicas como agentes motivadores, no cambia el argumento básico. Mientras haya *algunas* necesidades básicas de la clase que he descrito, y los agentes las perciban como reales, pueden servir como razones. En la discusión que viene a continuación, los lectores deben asumir que cuando me refiero a necesidades básicas, me estoy refiriendo a esta última clase de necesidades. El preceptivo análisis de Hamilton sobre este tema se encuentra en su *Political Philosophy of Needs,* cit., pp. 27-31.

[46] Para una introducción rápida a la elección racional un buen punto de partida es un par de trabajos de Jon Elster, *Explaining Technical Change: A Case Study in the Philosophy of Science,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983, caps. 3, 4 [ed. cast.: *El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social,* Barcelona, Gedisa, 2006], y *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007, caps. 11, 12 [ed. cast.: *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales,* Barcelona, Gedisa, 2010]. Otro excelente examen de la teoría de la elección racional, que también la sitúa en el contexto más amplio de la filosofía moral, es el de Daniel M. Hausman y Michael S. McPherson, *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Véanse especialmente los capítulos 4, 5, 8 y 9.

buenas[47]. Por ello, si se considera que como agentes que satisfacen esos intereses tienen un interés por su bienestar, eso no implica que busquen una ganancia personal en cada interacción, ni tampoco que la cultura sea simplemente una tapadera para la maximización del bienestar. Simplemente señala que la cultura no puede abolir la preocupación de la gente por sus necesidades básicas de supervivencia.

En resumen, para que los agentes sean racionales no hace falta que sean unos autómatas asociales, ni tampoco les lleva a ser incansables hedonistas. Lo que yo he defendido es una limitada y mínima explicación de la racionalidad, la suficiente como para acomodar los casos empíricos que hemos examinado en los dos últimos capítulos. Me he atenido a la propia historiografía subalternista ya que ellos consideran que sus hallazgos no pueden encajar dentro de un marco materialista convencional, y sobre esos casos prácticos elaboran sus argumentos teóricos sobre la especificidad del Este y su peculiar modernidad. Creen que la cultura política que han desvelado es el producto de una clase de psicología muy diferente a la que asumen las teorías occidentales. También parecen creer que, de hecho, es diferente de la psicología de las clases subalternas occidentales.

Un punto a favor de los subalternistas, como teóricos, es que por lo menos tratan de fundamentar sus argumentos en pruebas reales, a diferencia de tantos teóricos poscoloniales para los que evitar la evidencia es un principio básico. He analizado las pruebas que aducen de Guha, Chatterjee y Chakrabarty con detenimiento porque merecen considerarse seriamente. El resultado es que su propia historiografía desmiente su argumento sobre la singularidad del Este. Simplemente, no hay ninguna evidencia de que los indios se mostraran indiferentes a sus intereses individuales. Lo que hemos visto es que las clases trabajadoras no estaban menos capacitadas para reconocer las amenazas a sus necesidades básicas, y que sus decisiones iban dirigidas a proteger tales necesidades. En otras palabras, tomaban la protección de sus intereses como una razón para la acción. Yo he ofrecido un marco teórico dirigido a dar cabida a este hecho sobre la agencia –su sensibilidad ante los intereses– al

---

[47] La obra clásica aquí es la de Herbert A. Simon, que desarrolló su concepto mientras trabajaba en una teoría de la administración. Véase H. A. Simon, *Administrative Behavior*, Nueva York, Free Press, 1976. Un tratamiento más actualizado se encuentra en Martin Hollis, *The Cunning of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, y en J. Elster, *Explaining Social Behavior*, cit.

mismo tiempo que reconoce que la agencia social está inmersa en las culturas locales. Donde mi explicación difiere de la de los subalternistas es en que no permite que la cultura impida la consideración de un interés fundamental: la preocupación por el bienestar físico.

Lo que queda es valorar el beneficio de esta versión minimalista de la racionalidad. Algunos materialistas bien pueden objetar que reducir a solamente uno el contenido de los intereses relativos a la agencia es una concesión excesiva a los culturalistas. Pueden decir que sin duda la lista de intereses básicos es mucho más extensa que eso. Tengo que estar de acuerdo pero, como admitía anteriormente, mi defensa del bienestar como una necesidad básica no pretende ser una teoría completa del interés. Su propósito es simplemente mostrar que la cultura «no lo es todo». Los actores, incluso los actores en Oriente, son capaces de juzgar sus normas en relación por lo menos a *este* interés básico.

Ahora, una vez que hemos dejado establecido que los intereses básicos pueden irrumpir de esta manera en la cultura, queda abierta la puerta para el examen de cuáles pueden ser los demás elementos de la lista, aunque semejante examen esté fuera del alcance de este capítulo. Sin embargo, sí quiero señalar lo trascendentales que son las consecuencias de la existencia de por lo menos *este* interés por el bienestar físico. No sólo ofrece una base para asimilar bajo la misma rúbrica las luchas de las clases populares en el Este y el Oeste –la misma Gran Narrativa, como dirían los subalternistas–, sino que también puede explicar muchos aspectos de lo que ellos llaman la cultura burguesa. En otras palabras, el advenimiento de una cultura liberal basada en los derechos puede vincularse con las luchas populares en torno a la defensa de las necesidades básicas, tanto en el Este como en el Oeste. Y esto hace posible que podamos explicar el misterio que, en la versión del internalismo de Chakrabarty, había surgido al final de la sección 8.2: el hecho de que los trabajadores occidentales lucharan por sus «intereses» incluso cuando estaban inmersos en una conciencia preburguesa.

8.5 La historia universal de la lucha de clases

Utilizando la propia evidencia de los subalternistas, hemos llegado al punto de ser capaces de citar por lo menos un interés que parece válido incluso para unos indios supuestamente de otro mundo: el interés por el bie-

nestar físico. Pero la existencia de dicho interés ¿motiva a los agentes para que democraticen sus relaciones sociales? Podemos ver que un interés por el bienestar físico puede inducir a los trabajadores a buscar mayores ganancias *económicas* para sí mismos, pero no resulta tan obvio cómo puede motivar la búsqueda de más derechos *políticos*. Eso parece que exige otros intereses, como la necesidad de autonomía o de establecer el propio camino. Por lo tanto, todavía tengo que demostrar que los agentes en el Este y el Oeste comparten una motivación para reducir su sometimiento. Lo que necesito mostrar entonces es que tener un interés por el bienestar físico también puede motivar a los agentes hacia la búsqueda de las libertades políticas. Si puedo hacerlo, eso supondrá una significativa brecha en el argumento subalternista.

En los capítulos 5 y 6, mostraba que, en su impulso por maximizar los beneficios, los empleadores de toda Europa recurrían a la dominación política sobre su mano de obra. Las condiciones del mercado exigían una cierta intensidad y duración del trabajo para que las empresas fueran viables; los trabajadores, por el otro lado, ofrecían el grado de esfuerzo que ellos consideraban consistente con sus preferencias y que habitualmente quedaba por debajo de lo que demandaban los empleadores. Por ello, estos últimos recurrían a toda clase de coerciones, tanto institucionales como interpersonales, para *inducir* la conformidad de los trabajadores. En todo el mundo capitalista, las estrategias de las empresas para maximizar los beneficios se apoyaban decisivamente en mecanismos de control *político,* tanto institucional como interpersonal; de ahí el fomento a nivel micro de la subcontratación del trabajo, las colonias de obreros, las milicias privadas, el trabajo en condiciones de servidumbre, etc., y la privación de derechos a los trabajadores a nivel macro. Todas estas medidas se tomaron para aumentar el dominio sobre los trabajadores, porque la «sorda coerción de las relaciones económicas» era evidentemente insuficiente para conseguir su conformidad con la deseada intensidad del trabajo. La lección que se puede extraer de aquí es que, a pesar de que el capital*ismo* no dependa para su reproducción de una coerción extraeconómica, los capital*istas* no dudan en recurrir a ella cuando y donde pueden.

La dominación que padecían los trabajadores dentro y fuera del espacio de trabajo no era solamente una afrenta a su autonomía, suponía un ataque directo sobre su bienestar. Las largas jornadas de trabajo, la brutal disciplina, las insanas condiciones laborales y los alojamientos abarrotados, culmi-

naban en unas expectativas de vida trágicamente cortas[48]. Por ello, los trabajadores tenían un claro interés en desafiar la autoridad de la dirección en el espacio de trabajo. Pero debido a la fusión entre el poder político y el económico fuera de la fábrica, no podían emprender una campaña *económica* sin enfrentarse también a su propia falta de derechos *políticos*. Lo que nosotros consideramos como derechos políticos –legalización de los sindicatos, derechos contra la brutalidad policial, la prohibición del trabajo infantil y de los requisitos de propiedad para acceder al derecho de voto, la reforma de las leoninas *master and servant laws*– eran derechos que se exigían, en parte, para facilitar que los trabajadores pudieran defender su bienestar físico. Mientras que los empleadores buscaban endurecer su control económico apoyándose en mecanismos políticos, los trabajadores tenían que integrar sus luchas económicas dentro de una serie de campañas *políticas* de largo alcance.

Los imperativos estructurales del capitalismo hacen que esto sea tan cierto en los siglos XX y XXI como lo había sido en los siglos XVIII y XIX. La lucha por la seguridad económica ha continuado exigiendo que también se preste atención a las libertades políticas, ya que los empleadores todavía buscan consolidar su dominación económica con el control político. Esto es especialmente evidente en las «zonas económicas especiales» del Sur global que, además de crecer con rapidez, a menudo son «zonas libres de derechos» para el trabajo. Pero también es el elemento definitorio de la cultura política de grandes zonas geográficas: el norte de México dominado por las maquiladoras, las zonas de procesamiento de exportaciones en China, los talleres de trabajo esclavo del sureste de Asia o los distritos mineros de India. En estas y otras regiones, la explotación económica de la mano de obra ha sido realizada por una despótica cultura política. Incluso en Occidente, la crisis económica de 2007-2008 abrió una nueva campaña contra la fuerza de trabajo en la que décadas

---

[48] F. Engels, *The Condition of the Working Class in England*, Oxford, Oxford University Press, 2003 [ed. cast.: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Akal, 2020]. Los capítulos 5 y 6 siguen siendo un relato clásico de las insoportables condiciones de la mano de obra. Pero esto se debe complementar con el análisis de Marx en *El Capital*, libro I, cap. 10 (Londres, Pelican Books, 1978). Unos excelentes estudios posteriores sobre las consecuencias de la dominación que ejerce el empleador sobre los trabajadores son los de Anthony S. Wohl, *Endangered Lives: Public Health in Victorian Britain*, Cambridge, Harvard University Press, 1983 y William Coleman, *Death Is a Social Disease, Public Health and Political Economy in Early Industrial France*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1982.

de ataques a los salarios y a las prestaciones sociales se han complementado con un ataque a la propia negociación colectiva. En todos estos casos, el trabajo ha visto que, si quiere defender sus intereses económicos, no puede evitar enfrentarse a los empleadores en el frente político[49].

Hemos visto que las clases subalternas indias están tan motivadas para defender su bienestar físico como sus homólogas en Occidente. También hemos visto que los empleadores en el Este no se muestran menos inclinados a recurrir al control político que los empleadores en el Oeste. Esto significa que, *en la medida* en que los trabajadores en el Este se movilizan para defender su bienestar físico, tienen el mismo interés por exigir las libertades políticas que los trabajadores del Oeste. No pueden evitar luchar por sus derechos políticos y por la ampliación de sus libertades básicas en tanto precondiciones para asegurar sus necesidades económicas y físicas. Por ello, cuando la cultura política se transforma de manera que «formas burguesas de poder» desplazan y suplantan a las diversas formas de la tradicional coerción interpersonal, la ruta hacia esa transformación puede ser muy similar a la que se tomó en Europa, con las clases subalternas al frente de la campaña. Todo esto se deduce de la defensa de una única necesidad básica: el propio bienestar físico.

---

[49] Mi argumento parece ir en contra de la idea de que la estructura del capitalismo lleva a los trabajadores a aislar las demandas económicas respecto de las políticas. Esto se conoce como «economicismo». Pero hay una sutil diferencia entre el argumento del economicismo y mi posición. Cuando los analistas acusan a los sindicalistas de abrazar el economicismo, y de ese modo desdeñar la política, quieren decir que los sindicatos están persiguiendo únicamente ganancias económicas en vez de centrarse en la situación estructural de los trabajadores, en el hecho de que todavía están atados a las reglas del capitalismo y, por ello, a las del trabajo asalariado. De ese modo, los sindicatos están negociando los términos de la relación salarial mientras fracasan en desafiar a la propia relación salarial. Mi argumento es realmente consistente con esta perspectiva. No pretendo que, cuando se revuelven contra la dominación, los trabajadores están impulsados necesariamente a cuestionar el dominio de clase de sus empleadores. Mi afirmación es que los trabajadores pueden inclinarse a buscar solamente los intereses económicos, pero que, en la medida en que esa búsqueda pide una determinada apertura de las libertades políticas, se verán obligados a perseguir esas libertades. Las libertades que persiguen son aquellas que deben asegurarse *para* defender sus intereses económicos como *trabajadores asalariados*. No hay ninguna tendencia espontánea para ir más allá, para llegar hasta el punto de cuestionar la propia base estructural del trabajo asalariado. Realmente, uno de los perversos resultados de los derechos laborales es normalizar el hecho del trabajo asalariado.

8.6 El otro universalismo

Después de haber demostrado que las clases subalternas tienen por lo menos una necesidad básica, y que esa necesidad genera un interés universal para resistirse a los daños que causan las relaciones laborales capitalistas, podemos extraer una conclusión importante: que hay *dos universalismos* que pueden considerarse reales, no sólo uno. El primero es el *impulso universalizador* del capital, que ha funcionado tanto en el Este como en el Oeste aunque a diferentes ritmos y de manera desigual. El segundo es el *interés universal* de las clases subalternas por defender su bienestar contra la dominación del capital, ya que el bienestar físico no es una necesidad exclusiva de una cultura o región particular. De ahí se deduce que si el capital está impulsado para dominar al trabajo allí donde eche raíces, y si esta dominación genera un daño palpable a la integridad física de los trabajadores –a través de condiciones de trabajo peligrosas, salarios cercanos al umbral de la pobreza, elevada mortalidad, mala salud, peligros medioambientales, etc.–, entonces los trabajadores estarán motivados para dar pasos en defensa de su bienestar. Anteriormente he sostenido que la capacidad de los agentes para percibir esta necesidad como una motivación será universal, al margen de la cultura[50]. Resulta razonable asumir que los agentes sociales tienen normalmente la capacidad de percibir cuándo socavan su bienestar básico las relaciones de autoridad bajo las que trabajan. Si es así, el centenario pilar del movimiento obrero –que los trabajadores de todas partes están unidos por determinados intereses fundamentales– queda reafirmado[51].

El interés por su propio bienestar es lo que lleva a las clases subalternas a tratar de desmantelar las diversas formas de dominación política que se les imponen. Si no fuera por ese interés, la ubicuidad de la resistencia subalterna sería un completo misterio. Los miembros del colectivo de estudios subalternos insisten en que la conciencia preburguesa de los agentes sociales poscoloniales no permite que los intereses actúen como razones para la

---

[50] Véase el capítulo 8.

[51] Decir que los trabajadores tienen un interés por oponerse a la conducta malintencionada del empleador no significa decir que haya un proceso natural a través del cual adquieren una conciencia de clase. Aquí no hay ninguna presunción de teleología. Véanse las anteriores páginas 265-269.

acción. Para ellos, el que los intereses actúen de ese modo es un atributo de la «conciencia burguesa». Según esta perspectiva, los agentes que se encuentra inmersos en una cultura preburguesa no pueden ser motivados por sus intereses individuales, ni pueden tener ninguna concepción de los derechos. Esta es la razón por la que Chakrabarty y sus colegas los describen como conceptos *occidentales,* el producto de una revolución burguesa triunfante, algo que es posible solamente donde la burguesía ha estado a la altura de su capacidad histórica. Pero el problema de toda esta línea de razonamiento es que, en realidad, los agentes que produjeron el advenimiento de los derechos burgueses, incluso en Occidente, fueron las clases inferiores; unas clases que estaban inmersas en la cultura preburguesa que, para los teóricos subalternistas, es *incapaz* de generar los *objetivos* que perseguían esos agentes.

Las clases trabajadoras en el Oeste que lucharon por –y alcanzaron– las libertades políticas estaban inmersas en una conciencia comunitaria, en doctrinas religiosas y en concepciones tradicionales de la jerarquía, exactamente igual a como lo están los trabajadores en el Este. ¿Y cómo podría ser de otra forma? Los trabajadores estadounidenses, franceses, alemanes e italianos que lucharon por sus derechos a menudo eran los sucesores de una generación anterior que había estado trabajando la tierra como campesinos, o eran migrantes recién llegados a la ciudad o a una tierra lejana. Llevaban consigo sus normas tradicionales mientras hacían la transición hacia la vida industrial, igual que hicieron los migrantes de Bihar cuando emprendieron el viaje hacia los molinos de yute de Calcuta. Cuando organizaron sus sindicatos, lucharon por el derecho del voto o exigieron unas condiciones de trabajo más humanas, lo hicieron mientras todavía estaban inmersos en elementos de su cultura, la cultura que Chakrabarty llama «pre-burguesa».

Si Chakrabarty y Chatterjee tienen razón al afirmar que una conciencia preburguesa no tolerará idea alguna de intereses individuales, entonces la lucha contra los despotismos burgueses en Europa, o contra la esclavitud en las Américas, tiene que ser un milagro moderno. Los trabajadores europeos no llegaron al mundo con una copia de *Los Derechos del Hombre* en una mano y *El Contrato Social* en la otra. Estaban tan impregnados de ideologías tradicionales y lealtades primigenias como lo estaban sus homólogos indios dos siglos después, no eran más ciudadanos-súbditos seculares que los trabajadores del yute en Calcuta. Entonces, ¿a qué recursos psicológicos recurrieron los trabajadores o los esclavos cuando lucharon contra

sus amos si no podían entender que su bienestar estaba socavado por su opresión?[52].

Hay una explicación disponible para aquellos que aceptan el marco subalternista, aunque resulte irónica. Supongamos que, siguiendo a Chakrabarty y Chatterjee, aceptemos que los agentes sociales nacidos en una cultura preburguesa no pueden ser motivados por sus intereses individuales. Esto tendría que ser tan cierto para los trabajadores británicos y franceses de principios de la Europa moderna como para los trabajadores indios del siglo XIX. Si los trabajadores que lucharon por sus libertades en Inglaterra no podían concebir sus intereses, si su conciencia estaba completamente moldeada por su socialización –haciendo que fueran completamente incapaces de sacudirse la influencia de esa socialización–, entonces deben haber recurrido a algunos aspectos de la propia cultura *tradicional* para lanzar sus campañas. Esto señalaría que debe haber habido algo en la herencia europea que proporcionaba a sus gentes un amor por la libertad, un respeto básico por la dignidad humana y una apreciación de algo como los derechos fundamentales. Estas dispares creencias culturales, trasmitidas durante siglos, han tenido que proporcionar a las clases trabajadoras de Occidente los recursos psicológicos necesarios para perseguir lo que ahora conocemos como las libertades burguesas.

¿Quizá tuvo algo que ver con el cristianismo? ¿Puede que se remontara más atrás en la historia, que fuera una herencia de la filosofía griega o de las peculiaridades del derecho romano? ¿O quizá fue la particular mezcolanza cultural producida por la Reforma? Sea lo que sea, ahora la búsqueda se dirige a encontrar esos elementos de la cultura occidental que engendraron un amor por la libertad, la autonomía, la democracia y otros valores universales. Si esto suena a algo familiar es porque lo es. Forma parte del centenario embuste sobre la singularidad de la Civilización Occidental, o del genio de la

---

[52] Un argumento que muestra que la resistencia de los esclavos en Estados Unidos estaba generada por su interés real en su bienestar se encuentra en Joshua Cohen, «The Moral Arc of the Universe», *Philosophy and Public Affairs* 26:2 (primavera de 1997), pp. 91-134. Para una defensa más amplia del vínculo entre resistencia social e interés real, véanse Alan Gilbert, *Democratic Individuality,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990, y William J. Talbott, *Which Rights Should Be Universal?,* Oxford, Oxford University Press, 2005. Todos estos autores apoyan un conjunto de intereses que es más amplio que el que yo he defendido, especialmente un interés por la autonomía. Estoy totalmente de acuerdo con eso aunque yo haya limitado mi defensa a solamente uno.

Mentalidad Occidental. Formó la base de la perspectiva, que todavía mantienen muchos historiadores, de que hay algo peculiar en la cultura occidental que genera un ansia de las libertades fundamentales. Según dicha perspectiva son inventos occidentales, porque fue Occidente el que produjo los recursos morales para darles forma. Y, desde luego, este juicio sobre Occidente fue también la base sobre la que se construyó la defensa del imperialismo.

Aquí está la ironía: el fomento de una perspectiva como esta, que atribuye el crecimiento de las libertades fundamentales al genio de la cultura occidental, probablemente no sea lo que los teóricos subalternistas estaban pensando cuando lanzaron su llamamiento para provincializar Europa. Sin embargo, si aceptamos la premisa de Chakrabarty de que las precondiciones básicas para la persecución de las libertades liberales son *culturales,* entonces parece difícil encontrar cualquier otra explicación para la consecución de esas libertades.

La salida de este embarazoso *cul-de-sac* es aceptar otra premisa que Chakrabarty rechaza: que los agentes sociales tienen necesidades básicas y capacidad para reconocer por lo menos algunas ellas, al margen de su localización cultural. Si se parte de esta premisa deja de ser un misterio el que los trabajadores europeos fueran capaces de apreciar la importancia de las libertades fundamentales, a pesar de que estuvieran inmersos en ideologías preburguesas. Lo hicieron porque se dieron cuenta de que semejantes libertades les iban a permitir defender su bienestar, constantemente amenazado por la estrategia de los empleadores de maximización del beneficio. El recurso psicológico al que recurrieron no fue el genio de la cultura europea, sino el interés universal por satisfacer sus necesidades básicas. Ya que eso es un interés universal, y ya que la capacidad para percibirlo como un interés es común a los agentes en todas las culturas, podemos afirmar que los trabajadores indios y egipcios eran tan capaces de movilizarse para alcanzar las libertades liberales como lo fueron sus antepasados británicos. Por eso, la importancia de las libertades políticas no es algo que haya que *enseñarles.* Estos grupos se esfuerzan en defender sus libertades individuales porque dichas libertades tienen para ellos un atractivo natural, como lo tenían para sus predecesores europeos. Es decir, no hay nada intrínsecamente occidental en el hecho de valorar las libertades democráticas[53]. Es cierto que las institu-

[53] Entre los filósofos políticos contemporáneos, Amartya Kumar Sen quizá haya sido el defensor más elocuente y consistente de la validez universal de algunos valores fundamen-

ciones de la democracia se originaron sobre todo en Occidente, pero las aspiraciones que motivaron su persecución no son más occidentales en su *esencia* que el propio capitalismo[54].

¿Cómo pudieron ignorar los teóricos subalternistas las profundas implicaciones conservadoras de su perspectiva? Creo que la razón es que nunca tuvieron que preguntar por qué una conciencia preburguesa no impidió que los trabajadores occidentales fueran conscientes de sus intereses, ya que había bloqueado tan eficazmente el que los trabajadores del Este pudieran serlo. Simplemente nunca se plantearon un análisis comparativo y nunca lo hicieron porque su marco teórico les permitía eludir la cuestión. Todos los miembros del colectivo aceptan que la implantación de «formas burguesas de poder» fue un *logro de la burguesía;* que a los trabajadores simplemente se les trasmitió una cultura burguesa como consecuencia de las revoluciones burguesas y que no tuvieron que movilizarse para obtenerla. Esto permite a Chakrabarty, Chatterjee y a otros *asumir* la existencia de una conciencia burguesa entre los trabajadores occidentales como parte de la modernidad

---

tales. Una breve exposición se encuentra en A. K. Sen, *Reason before Identity,* Oxford, Oxford University Press, 1999. Una recopilación de algunos ensayos más breves sobre cultura y universalismo se encuentra en *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity,* Nueva York, Picador, 2005 [ed. cast.: *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición,* Barcelona, Gedisa, 2007], especialmente el cap. 13. Una presentación más argumentada se encuentra en su obra magna *The Idea of Justice,* Cambridge, Harvard University Press, 2009 [ed. cast.: *La idea de la justicia,* Madrid, Taurus, 2010], donde presenta ejemplos específicos de la historia de India y de otros países no occidentales que socavan directamente las afirmaciones subalternistas sobre la «procedencia occidental» de la razón y los valores democráticos; véanse las páginas 37-39, 149-151, 329-335. Por lo que yo sé, no ha habido ningún análisis serio de sus perspectivas por parte de los subalternistas.

[54] Por ello, debemos rechazar firmemente la estratagema retórica, que a menudo usan los teóricos subalternistas, por la que anteponen a conceptos como derechos, agencia o libertad, el calificativo de «conceptos occidentales de». Con ello dan a entender que, cuando los estudiosos explican cualquier acción de los agentes orientales como razonable o racional, están proyectando valores occidentales sobre esos agentes. Esta es una estrategia favorita de Chakrabarty, pero Chatterjee y otros también recurren a ella. Se basa en los argumentos que he analizado en los capítulos 7 y 8: que los agentes occidentales son seculares mientras que los orientales son religiosos, comunitarios o similares. Su constante orientalismo debería ser evidente a estas alturas, como también deberían ser las razones para rechazarlo. La presunción de racionalidad, en el sentido defendido en este capítulo, no es más provinciana respecto a los indios que respecto a los británicos.

europea en su inicio, mientras que la modernidad en el Este llega a una clase trabajadora inmersa en su conciencia preburguesa. Los subalternistas nunca consideraron la posibilidad de que la modernidad en ambas esquinas del planeta fuera hecha realidad por agentes que todavía estaban inmersos en culturas premodernas. En consecuencia, nunca se preguntaron cómo es que los trabajadores en el Oeste pudieron escapar de sus conciencias preburguesas si los trabajadores en el Este estaban tan fuertemente encadenados a las suyas.

Si Chakrabarty y compañía se hubieran hecho la pregunta, podrían haber visto que sus argumentos sobre los efectos debilitadores de la cultura son muy difíciles de mantener. Pero parece que nunca lo hicieron, y el coste de no haberlo hecho ha sido grande. No sólo han acabado llegando a conclusiones que sus propias evidencias socavan, sino que promueven algunos de los más objetables embustes que ha producido el orientalismo; todo ello disfrazado de «Alta Teoría».

8.7 Conclusión

Vamos a regresar a la afirmación de Chakrabarty, que encontramos anteriormente en el capítulo 5, de que la estructura de la modernidad colonial exige una completa revisión de la teoría convencional. Esta afirmación la realizaba respecto al tema del poder; nosotros hemos añadido otra más que ha hecho, junto a Chatterjee, respecto a la psicología política. La opinión de Chakrabarty es que la política en el Este está incrustada en relaciones de poder, y motivada por una orientación psicológica, totalmente extrañas para la teoría occidental –con la que normalmente se refiere al marxismo–. La idea es que el marxismo utiliza ciertas categorías muy abstractas y universales que tienen dos puntos débiles: proyectan una experiencia específicamente occidental sobre las relaciones sociales de otras culturas y, debido a su carácter sumamente abstracto, soslayan todas las particularidades de las relaciones sociales en el Este que se desvíen del modelo general. Esto pierde de vista la manera en que el capitalismo ha creado y sostenido unas relaciones de poder en el Este que son fundamentalmente diferentes a las del Oeste, tan diferentes que no pueden considerarse en absoluto «formas burguesas de poder». Además, ignoran cómo el consenso político en el Este descansa en la mutualidad y la obligación, no en la necesidad y el interés. Esta es la

razón por la que tenemos que revisar la teoría marxista en particular y los marcos post-Ilustración en general, no sólo debido a sus universalismos sino también a su eurocentrismo, que hacen que sistemáticamente oculten la especificidad del Este.

En los cuatro capítulos anteriores he demostrado que estos dos argumentos carecen de fundamento. No hay nada especialmente novedoso o anómalo en la persistencia de la coerción interpersonal o en la jerarquía social de los países poscoloniales. Es cierto que muchas de estas formas de poder son formas no burguesas y perduran porque persisten formas no capitalistas de producción en muchas partes del mundo. Pero la coerción interpersonal no supone *necesariamente* un abandono de las relaciones de poder capitalistas.

Como se mostraba en los capítulos 5 y 6, cualquier clase de jerarquía, coerción, dominación, etc., es consistente con formas capitalistas de producción. Esto es válido no sólo en el caso de una agricultura atrasada, de manufacturas intensivas en manos de obra o de lo que Marx denominó, de manera más general, «la subsunción formal del trabajo». La coerción interpersonal también es totalmente compatible con la producción industrial avanzada. El simple hecho de que existan semejantes formas de dominación no es ninguna evidencia de que el capitalismo en el Este se diferencie de alguna manera fundamental del capitalismo en el Oeste. Además, si estas formas de poder son realmente un producto directo del capitalismo, entonces pueden ser analizadas y explicadas por las mismas categorías universalizadoras que Chakrabarty pretende que rechacemos. Esto es lo que analizábamos con cierto detalle en el capítulo 6 respecto a la dominación social y el trabajo abstracto, que tenía por objeto servir de demostración de exactamente cómo una teoría elevadamente abstracta puede producir un análisis de la variabilidad de las formas de dominación social.

En los capítulos 7 y 8 hemos visto que Chakrabarty y Chatterjee también están equivocados en su perspectiva sobre la agencia social. Insisten en que la psicología política en el Este es, en lo fundamental, diferente a la del Oeste. Basándose en esa afirmación, aconsejan que emprendamos una revisión de la teoría política para teorizar mejor las políticas que fluyen de esa orientación psicológica. Sin embargo, como hemos mostrado, la evidencia que ellos mismos presentan socava sus afirmaciones. Su propio trabajo histórico demuestra que los miembros de las clases subalternas indias estaban motivados por sus intereses individuales, igual que sus compañeros en Occiden-

te, como también lo hace el análisis empírico de Ranajit Guha recogido en *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Además, yo sostenía que la imputación de intereses no oculta de ninguna manera el papel de la cultura en la agencia social, a no ser que vayamos a insistir en que cualquier planteamiento que no sea el esencialismo cultural suponga una negación de la cultura. Una teoría basada en el interés es perfectamente capaz de apreciar que los agentes están enraizados en sus culturas; solamente se opone a la afirmación de que su socialización sea tan profunda como para impedirles apreciar su propio bienestar físico. Desde luego, estas teorías también pueden hacer afirmaciones más ambiciosas que vinculan los intereses con algo más que el bienestar físico. Pero esas afirmaciones más ambiciosas quedan fuera de mi trabajo. Yo solamente deseo defender la *posibilidad* de una teoría materialista, no ampliarla a su forma más ambiciosamente desarrollada.

Este capítulo nos deja una interesante conclusión: los agentes no occidentales son tan capaces como los occidentales de apreciar sus intereses individuales. Por lo tanto, tenemos una defensa de *dos* universalismos; uno relativo al capital y el otro al trabajo. Es decir, hemos llegado a la misma conclusión que los intelectuales progresistas han abrazado desde la Revolución francesa (hasta que llegó la teoría poscolonial): que la época moderna está impulsada por las fuerzas gemelas del incesante impulso del capital hacia la expansión, a conquistar nuevos mercados y a imponer su dominio sobre las clases trabajadoras, por un lado, y la incesante lucha de estas últimas para defenderse y defender su bienestar contra esa embestida, por el otro. Este proceso dual incluye tanto al Este como al Oeste, reuniendo así a ambas partes del mundo en el mismo proceso global o, empleando el lenguaje propio de la teoría poscolonial, en la misma historia universal.

Pero todavía queda vida en el proyecto subalternista. Hasta ahora nos hemos encontrado con un conjunto de argumentos que insisten en la singularidad del Este y rechazan la verosimilitud de abstractas teorías postilustradas. En el siguiente capítulo entramos a valorar un argumento totalmente nuevo que ha ganado mucha aceptación entre teóricos de la cultura, antropólogos e historiadores. Como los otros que hemos examinado hasta ahora, también está dedicado a enfatizar la inescrutabilidad del Este para los marcos teóricos occidentales, aunque no fundamenta sus afirmaciones en hechos concretos sobre las culturas del Este. En vez de ello, se apoya en una novedosa defensa de la idea de que la universalización del capital nunca se

completa. El argumento lo adelanta Dipesh Chakrabarty en su reciente y sin duda más influyente libro, *Provincializing Europe.* Mi intención es mostrar que, aunque intenta defender la singularidad del Este de una manera nueva, no tiene más éxito que los demás argumentos con los que nos hemos encontrado.

9 El (no) problema del historicismo

Este capítulo retoma el análisis de la diversidad histórica, pero desde un ángulo ligeramente distinto. Hasta ahora, los argumentos que hemos examinado han girado en torno a fenómenos históricos claramente identificables: las formas de poder en las formaciones sociales modernas, la heterogeneidad de la clase trabajadora o las formas de agencia en la India colonial. El principal desafío ha sido mostrar que las teorías de la Ilustración, especialmente el marxismo, son capaces de entender cómo se desarrollaron estos fenómenos tanto en el Este como en el Oeste. Pero ahora, en vez de enfrentar el problema del universalismo y eurocentrismo por medio de desafíos empíricos o históricos concretos, lo abordo a nivel conceptual retomando los argumentos que desarrolla Dipesh Chakrabarty en su reciente e influyente libro *Provincializing Europe*. Después de *Elementary Aspects,* de Ranajit Guha, quizá sea este el trabajo más destacado de la obra subalternista, sin duda el más importante desde su giro hacia temas posmodernos. Aquí es donde Chakrabarty presenta las objeciones más trascendentales a las categorías abstractas y universalizadoras de las teorías de la Ilustración que haya hecho cualquier teórico poscolonial. Como siempre, el marxismo es el principal objetivo de su crítica, pero claramente pretende cuestionar el legado europeo de forma general.

Los puntos principales que se abordan en este capítulo son el análisis de Chakrabarty de las categorías abstractas de la economía política que resultan de su distinción entre Historia 1 e Historia 2, y su crítica del «historicismo», que presenta como una de las dos principales contribuciones de *Provinciali-*

zing Europe[1]. Pongo el término entre comillas porque el entendimiento del término por parte de Chakrabarty es bastante poco convencional y, de hecho, desentrañar lo que quiere decir con él no resulta nada fácil. Las dos cuestiones –abstracción e historicismo– están estrechamente relacionadas en el argumento de Chakrabarty y constituyen el fundamento de su crítica del canon occidental. Mostraré que, aunque la distinción que elabora entre las Dos Historias sea válida, las conclusiones que trata de extraer de ella no lo son. Después señalo que una vez que rechazamos sus conclusiones sobre las diferencias históricas y la abstracción, su crítica del historicismo también se derrumba, y defiendo que no hay ningún problema en absoluto con el «historicismo» –tal y como *él* define el concepto.

9.1 Lo que está en juego

En los argumentos que hemos examinado hasta ahora, los teóricos subalternistas han rechazado las teorías universalizadoras sobre la base de que el capitalismo fuera de Occidente ha tenido una trayectoria fundamentalmente distinta a la que tuvo en Occidente. Entre las afirmaciones con que nos hemos encontrado, y refutado, ha estado que la burguesía del Este no era una burguesía revolucionaria de la manera que lo habían sido las europeas; que había fracasado en implantar las instituciones liberales; que continuaba apoyándose en la coerción política y por ello fracasaba en generar formas «burguesas» de poder; que los campesinos en el Este no están motivados por intereses materiales; que los trabajadores son religiosos de manera innata, etc. Debido a estas profundas grietas entre el Este y el Oeste, las teorías que surgen de la experiencia occidental se consideran problemáticas ya que asumen que la lógica de la reproducción social en el Este es más o menos similar a la del Oeste. Pero los subalternistas afirman que no lo es, que debido a que las instituciones sociales y económicas descansan sobre unas psicologías y relaciones de poder distintas a las de Occidente, las teorías occidentales acaban ocultando las verdaderas dinámicas de la modernidad en el Este. Res-

[1] La otra contribución de *Provincializing Europe*, de acuerdo con el propio autor, es el análisis del poder que ya he examinado en el capítulo 5. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000 [ed. cast.: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets, 2008].

pecto a los argumentos con que nos hemos encontrado hasta ahora, esta es la fuente del rechazo subalternista de la tradición de la Ilustración en el pensamiento occidental.

En *Provincializing Europe,* Chakrabarty introduce una segunda clase de objeción[2]. En vez de invocar la singularidad del Este, señala algunos problemas fundamentales del propio proceso de abstracción. Afirma que siempre que intentamos categorizar cualquier práctica local como un ejemplo concreto de una «gran narrativa», surgen unos dilemas irresolubles, algo que resulta especialmente evidente en el análisis marxista del capitalismo. La teoría marxista funciona en un nivel muy elevado de generalidad. Es una teoría abstracta construida para viajar; su relevancia se extiende supuestamente a cualquier parte del planeta donde haya echado raíces el capitalismo. A medida que la reproducción económica queda sometida a los imperativos capitalistas, se supone que su lógica se puede explicar mediante las categorías universalizadoras de la economía política, ya se trate de Birmingham, Detroit, Bombay o Shanghái. Chakrabarty declara que la historia local queda *subsumida* dentro de la historia del capital. Lo local se convierte en un caso concreto de un *tipo* de proceso más general –los molinos textiles de Bombay no son menos ejemplos de procesos capitalistas que los de Lancashire–. Así es como la teoría abstracta se considera relevante para los procesos capitalistas, no importa dónde se produzcan.

Chakrabarty plantea dos objeciones fundamentales a este modo de teorización. Al comienzo de *Provincializing Europe,* expone el entendimiento convencional del desarrollo capitalista, tal y como lo ve, junto a las objeciones que él plantea. El pasaje resume bien su motivación para desarrollar una alternativa. Dice que los enfoques dominantes sobre el desarrollo capitalista comparten ciertos supuestos sobre sus propiedades fundamentales:

> Todos comparten una tendencia a pensar en el capital con la imagen de una *unidad* que surge en una parte del mundo en un determinado periodo y que después se desarrolla globalmente con el tiempo, encontrando y superan-

---

[2] Desde luego, como hemos visto, también se apoya en la supuesta divergencia entre la modernidad en el Este y el Oeste. El argumento sobre la modernidad divergente es palmario en su crítica de la teoría marxista del poder, examinada anteriormente en el capítulo 5. Ahora, sin embargo, estamos teniendo en cuenta otra línea de argumentación que desarrolla Chakrabarty.

> do diferencias históricas en el proceso. O incluso cuando al «capital» se le adscribe un comienzo «global», como diferente de un comienzo europeo, se le sigue viendo en términos de la idea hegeliana de una *unidad totalizadora* –comoquiera que esté internamente diferenciado– que atraviesa un proceso de *desarrollo* en el tiempo histórico[3].

Podemos ver que Chakrabarty plantea la cuestión de los orígenes geográficos del capital, pero no los ve como un problema fundamental. El problema de las teorías convencionales no es que sitúen el nacimiento del capitalismo en Europa[4]. Más bien, la cuestión básica es cómo entienden su *propagación,* o universalización, al margen de dónde se haya originado. Las perspectivas convencionales sobre la universalización del capitalismo tienen dos componentes que molestan a Chakrabarty. El primero es que consideran al propio capital como una unidad, un todo orgánico cuyas diversas partes están entrelazadas; el segundo, que consideran que se desarrolla en el tiempo a través de etapas predeterminadas, hacia un punto final ya previsto. Chakrabarty dice que ambos componentes de los enfoques dominantes acaban *borrando la diferencia histórica.* Para ilustrar este punto, a continuación del pasaje que acabamos de citar lanza una invectiva contra el historiador británico E. P. Thompson. Recuerda cómo Thompson predijo que el capitalismo se propagaría por el Tercer Mundo obligando a los trabajadores a someterse a las necesidades de su proceso de trabajo. Chakrabarty nos exhorta a que rechacemos la perspectiva de Thompson y señala que la suposición de que el capitalismo se propagará por el mundo, obligando a los agentes a someterse a su lógica,

> considera al capitalismo como una fuerza que, al encontrarse con la diferencia histórica, la ve como algo externo a su propia estructura. A ese encuentro le sigue una lucha en el transcurso de la cual el capital finalmente *cancela* o neutraliza *las diferencias contingentes* entre historias específicas. Independientemente de lo tortuoso que sea, el proceso convierte esas especificidades histó-

---

[3] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., p. 47 (cursiva añadida).

[4] Chakrabarty no está insistiendo en que sea eurocéntrico el situar los orígenes del capitalismo en Europa. En este aspecto, su argumento se diferencia de los de otros críticos, como James Blaut, que niegan el origen europeo del capitalismo y por ello insisten en que cualquier teoría que afirme otra cosa es eurocéntrica. Véase J. M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World Geographic Diffusionism and Eurocentric History,* Nueva York, Guilford Press, 1993.

ricas en *vehículos* históricamente diversos para la propagación de su propia lógica. Esta lógica no sólo se ve como única y homogénea, sino también como una lógica que se despliega en un tiempo (histórico), de manera que realmente se puede elaborar una narrativa de un capitalismo supuestamente único en el conocido género de la «historia de»[5].

Esta es una petición para reconocer el papel de la contingencia y de las particularidades locales, y una acusación a las teorías universalizadoras por estar ciegas ante lo local y a un sinfín de maneras en las que los agentes se desvían de la lógica del capitalismo. Lo que Chakrabarty considera problemático en enfoques como el de Thompson –o lo que es lo mismo, marxistas– es que, aunque reconocen la diferencia histórica, o bien la consideran una condición temporal o bien disuelven su especificidad dentro de la unificada lógica del capital. De una manera u otra, los marxistas asumen que el capitalismo tiene el poder de subordinar otras prácticas sociales a su propia lógica. Esta suposición hace que vean al capitalismo como una fuerza ineludible que «cancela» todas las diferencias entre las historias locales subsumiéndolas bajo su propia lógica[6]. Se convierten simplemente en casos de un proceso más global, la historia universal del capital. Se pliegan dentro de la «historia de» esto o aquello; en este caso, de la historia global del capitalismo.

Chakrabarty busca defender lo local contra el relato universal del capital. Su queja contra el marxismo es que no presta suficiente atención a las particularidades de lo local. Los marxistas ignoran las contingencias que semejantes particularidades introducen en el desarrollo histórico, la manera en que se resisten a ser incorporadas dentro de la «gran narrativa». Él quiere que el Este tenga su propia historia, una historia que sin duda hará referencia al capitalismo porque Chakrabarty no quiere negar su relevancia histórica. Pero, en cambio, no perderá de vista las innumerables maneras en que lo local conserva su especificidad –precisamente lo que soslayan el marxismo y otras teorías universalizadoras.

Los lectores se darán cuenta de que nos encontramos de vuelta con el tema de la universalización del capital. Como Ranajit Guha, Chakrabarty quiere defender la especificidad del Este. Como Guha y Chatterjee, lo hace

---

[5] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, cit. (cursiva añadida).

[6] Véase el comentario de Chakrabarty sobre el tratamiento marxista de «lo local» en su nuevo prefacio a la edición de *Provincializing Europe* en 2007, pp. xvi-xvii.

negando que se puedan aplicar las categorías universalizadoras de la teoría occidental. Y finalmente, como tantos otros teóricos poscoloniales, lo hace negando que el capital tenga éxito en su universalización. Este capítulo examinará precisamente cómo despliega Chakrabarty su argumento, que es diferente de cualquiera de los que hemos encontrado hasta ahora. En la siguiente sección, lo expongo con cierto detalle. Este es el capítulo más largo y quizá el más exigente del libro. El argumento de Chakrabarty es complicado, y abordarlo adecuadamente exige cierta extensión. Así que puede que sea útil ofrecer un resumen tremendamente condensado de lo que viene a continuación.

El argumento central de Chakrabarty es que las propiedades del capitalismo que se considera que han sido universalizadas, y las categorías de la economía política que supuestamente las describen, *de hecho* nunca se universalizan realmente. Si el proceso de universalización queda incompleto, entonces las categorías abstractas de la economía política imponen artificialmente una descripción inadecuada, y por lo tanto engañosa, de las prácticas locales. Algo que es de hecho una forma social híbrida, en la que los elementos capitalistas se ven obligados a establecer un compromiso con formas no capitalistas, se convierte indebidamente en un ejemplo puro, sin ninguna mezcla, de capitalismo.

Cuando las teorías abstractas describen erróneamente prácticas locales de esta manera, no sólo se oculta la especificidad de lo local. También se falsean las dinámicas causales, ya que se considera que determinadas prácticas se han universalizado total y adecuadamente cuando, de hecho, no han conseguido hacerlo. Eso les otorga una estabilidad y una coherencia interna que realmente no tienen. Debido a esto, la dependencia de la economía política abstracta produce dos clases de errores. El primero es considerar que las sociedades están impulsadas por determinadas lógicas que en realidad no tienen –la lógica de acumulación, de maduración a través de unas etapas identificables, de crecimiento y posterior declive–. Al hacerlo, se hacen predicciones incorrectas atribuyéndolas un futuro que está equivocado. En segundo lugar, otorga a estas sociedades una coherencia interna que también está fuera de lugar. Se asume que las relaciones sociales están unidas entre sí por las mismas fuerzas causales, en una especie de lógica funcionalista. Mientras que el primer error conduce a una cierta clase de teleología del desarrollo, el segundo genera un indeseado esencialismo. Lo que ambos errores tienen en común es que imponen un cierre artificial sobre las contingencias de la historia real. Como veremos, esta preocupación por ese cierre artificial es fundamental para la crítica que hace Chakrabarty del historicismo.

En la siguiente sección, ofrezco una explicación más detallada de las preocupaciones de Chakrabarty. Mostraré que descansan sobre algunas sutiles pero fundamentales confusiones sobre cómo funciona la abstracción y cómo se conecta con el análisis histórico.

9.2 Las dos Historias del capital

El problema central al que nos hemos enfrentado en este libro es cómo la irrupción del capitalismo ha afectado a la historia de los países no occidentales. El marxismo afirma que una vez que el capitalismo se convierte en el principio organizador de una formación social, los imperativos capitalistas son los que dan forma a su desarrollo histórico, aunque las particularidades de este argumento puedan variar. Para algunos marxistas, el principio regulador es la lucha de clases entre el trabajo y el capital; para otros, se trata de las «leyes del movimiento» específicas de la acumulación; para otros más, es la dinámica global de la economía mundial. Pero lo que es común para todos ellos es la idea de que la historia local se ve sometida a las mismas fuerzas que han actuado sobre las historias de otras partes del mundo capitalista. La historia de la India moderna, de Nigeria o Argentina, se vuelve parte de la «historia capitalista». Eso es lo que significa que el capitalismo se ha universalizado. El complemento analítico de este proceso es una creciente necesidad de un marco conceptual adecuado para su estudio. A medida que el sistema económico se propaga por todo el mundo poniendo bajo su influencia regiones dispares, las categorías que genera la economía política para analizar sus dinámicas también se convierten en lentes a través de las cuales comprendemos esas historias regionales. Como explica Partha Chatterjee,

> si hay un gran momento que convierte el pensamiento provinciano de Europa en una filosofía universal, la historia provinciana de Europa en una historia universal, es el momento del capital; el capital que es global en su alcance territorial y universal en su ámbito conceptual. La narrativa del capital es la que puede convertir la violencia del comercio, la guerra, el genocidio, la conquista y el colonialismo en un relato de progreso, desarrollo, modernización y libertad universales[7].

[7] Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 235.

Esta idea de la historia universal es precisamente lo que preocupa a los teóricos poscoloniales. Hacen dos objeciones al modo de pensar universalizador descrito en el párrafo anterior. La primera es que la idea básica de que el capitalismo haya transformado dinámicas regionales siguiendo determinadas pautas está equivocada; en el Este, la supuesta transformación no llegó a producirse porque una vez que el capitalismo llegó a sus costas abandonó su misión universalizadora. Este es el argumento que ya he analizado y rebatido. He mostrado que todos los fenómenos que aducen los teóricos subalternistas como síntomas del *fracaso* del capitalismo son de hecho totalmente consistentes con su *triunfo*. Así que tenemos motivos de sobra para pensar que el capitalismo del Este es fundamentalmente el mismo que el del Oeste.

La segunda objeción –el tema que desarrolla Dipesh Chakrabarty en *Provincializing Europe*– la abordaré en este capítulo. Se trata de que la idea misma de describir las dinámicas del Este como «historia capitalista» es profundamente engañosa o errónea. Para respaldar este argumento, Chakrabarty empieza por hacer una distinción entre dos maneras diferentes que tiene el capitalismo de absorber e interactuar con instituciones existentes a medida que madura y aumenta su influencia. A continuación, presenta las implicaciones de esa diferente absorción. Este argumento es algo más complicado que otros que hemos encontrado ya en el libro. Por ello lo presentaré como tesis distintas y luego las abordaré sucesivamente.

La Historia 1 y la Historia 2: introducción a la distinción

Chakrabarty afirma que para entender cómo afecta el capital al desarrollo histórico, es necesario distinguir dos maneras diferentes que tiene de absorber a las instituciones existentes. Para ello, consideremos una región no capitalista que, debido al colonialismo o a otra causa, se transforma gradualmente con criterios capitalistas. Esto provocará la transformación de las estructuras e instituciones locales para adecuarlas a las demandas de la acumulación de capital. Estas instituciones pasan a contribuir a la producción capitalista y, a su vez, son reproducidas por él. Sin embargo, no todas las instituciones contribuyen de la misma manera a la viabilidad del sistema. Algunas contribuyen a la estabilidad capitalista de una manera que es más determinante que otras. Chakrabarty se apoya aquí en una terminología hegeliana bastante espesa, sin definir lo que pretende trasmitir con ella. Pero está señalando claramente al hecho de

que algunas estructuras e instituciones dentro del capitalismo ocupan un lugar central en su reproducción. Se refiere a ellas como parte del «proceso de vida» del capitalismo. También las describe como «propuestas» por el capital, lo que sugiere que no sólo constituyen parte de las condiciones esenciales de reproducción del sistema, sino que ellas mismas están de alguna manera limitadas por su arquitectura. Por ello, la historia de estas instituciones se absorbe dentro –y se convierte en parte– de lo que se considera la «historia capitalista». Esto es lo que Chakrabarty describe como *Historia 1,* señalando que «esta es la historia universal y necesaria que asociamos con el capital»[8]. Así que, para Chakrabarty, no se trata de que las categorías universalizadoras de la economía política sean irrelevantes. Claramente tienen cierta influencia, reflejan las instituciones sociales que han quedado intrínsecamente conectadas con la reproducción del capitalismo. Estas son las instituciones que se convierten en parte del «proceso de vida» del capitalismo.

A continuación, distingue una segunda clase de historia que es el resultado de un modelo muy diferente de absorción institucional. A esta la llama *Historia 2* y también es una historia asociada con el capitalismo. Las instituciones, prácticas y relaciones sociales que son propias de esta historia han sido incorporadas a la órbita del sistema capitalista, y por ello no habría que entenderlas como externas al capitalismo. Sin embargo, a pesar de que estas relaciones sociales quedan bajo la influencia del capitalismo, lo hacen «no como antecedentes establecidos por él mismo, ni como formas de su propio proceso de vida»[9]. Así, mientras que la Historia 1 contribuye al proceso de vida del capital, la Historia 2 no lo hace.

¿Qué significa esto? Chakrabarty explica que «decir que algo no pertenece al proceso de vida del capital es afirmar que no contribuye a la autorreproducción del capital»[10]. Una y otra vez regresa a esta característica de la Historia 2: que es independiente de la lógica reproductiva del capital y por ello no forma parte de su «proceso de vida». En sus propias palabras, «nada en ella está automáticamente alineado con la lógica del capital»; las prácticas marcadas como Historia 2 «no se prestan a la lógica de la reproducción del capital»[11]. Lo que sugiere esta formulación es que la reproducción de estas instituciones

---

[8] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., p. 63.

[9] *Ibid.*, p. 63.

[10] *Ibid.*, pp. 63-64.

[11] *Ibid.*, p. 67.

en la Historia 2 sin duda se verá afectada de alguna manera por el capital, ya que han sido absorbidas dentro del sistema, pero su reproducción no estará subordinada a la lógica del capitalismo. Por lo tanto, mientras que la Historia 1 es parte de la historia universal del capital, la Historia 2 no lo será.

Claramente, uno de los ejes sobre los que diferenciar las dos Historias es su relación con la reproducción del capitalismo. Pero Chakrabarty también está introduciendo una segunda diferencia entre ellas. A menudo describe la Historia 1 como una historia que engloba no sólo al capital y a su impulso universalizador, sino también a otras categorías universalizadoras del pensamiento de la Ilustración. Su lista incluye a la ciudadanía, el nacionalismo, la industrialización y, desde luego, a la Razón, todas ellas entrando bajo la rúbrica de la Historia 1 puesto que representan los valores universales de la Ilustración[12]. A la inversa, la Historia 2 se identifica con lo local, lo particular, con aquellos elementos que no pueden ser fácilmente asimilados dentro de las categorías asociadas con la Historia 1. Mientras que las categorías abstractas asociadas con la Historia 1 imponen unos criterios analíticos uniformes sobre la topografía social, la Historia 2 se resiste a ser asimilada dentro de ellos. Por lo tanto, lo que sitúa una práctica en la Historia 2 no es sólo que no contribuya al proceso de vida del capital, sino que tampoco puede verse como un ejemplo de alguna categoría abstracta típica de las teorías occidentales.

La distinción que hace Chakrabarty no es nueva, aunque la terminología un tanto desafortunada que emplea pueda serlo. Obtiene gran parte de su sustancia de Marx, y ha sido hecha por muchos otros neomarxistas del siglo XX[13]. Viene de la simple observación de que algunas clases de prácticas

---

[12] *Ibid.*, pp. 23, 67, 250.

[13] El que Marx hace esa distinción es indiscutible. Pero los pasajes en concreto de los que Chakrabarty afirma haberla extraído, el Apéndice al volumen III de la *Teorías sobre la plusvalía*, no apoyan mucho los puntos que Chakrabarty afirma que se derivan de ellos. La preocupación de Marx en esos pasajes es simple: quiere sostener que el desarrollo del capitalismo requiere que las prácticas que eran precondiciones para su aparición, y que por definición tenían que estar establecidas para que echara raíces, queden subordinadas a su lógica a medida que el capitalismo va consolidándose. Por ello, a pesar de que el dinero y el interés preceden al capitalismo, quedan subordinados a él una vez que ha tomado posesión de sus funciones. Inicialmente son sus antecedentes, ahora están «propuestos» por él. A pesar del lenguaje hegeliano, se trata de un argumento muy simple, dirigido a un punto muy básico. La idea es que lo que anteriormente era independiente del capital, queda cada vez más sometido a su lógica. No hay nada en esos pasajes sobre la inflexibilidad de la Historia 2, o que su función sea perturbar la lógica de la Historia 1. Todo eso lo incorpora Chakrabarty a los pasajes en

son fundamentales para la reproducción del capitalismo (Historia 1) mientras que otras no lo son (Historia 2). Si su argumento no fuera más allá, no haría demasiado por obstaculizar las ambiciones universalizadoras de la teoría marxista, porque la distinción ha sido mantenida, e incluso de manera insistente, por algunos universalizadores bastante descarados. Yo también la defenderé en el transcurso de este capítulo, aunque refutando las conclusiones que Chakrabarty deriva de ella. El error en su argumento no viene de la propia distinción, sino del particular papel que atribuye a la Historia 2.

La Historia 2 interrumpe la universalización

Las prácticas incluidas en la Historia 2 tienen su propia lógica de reproducción, distinta a la de la Historia 1. Mientras que esta última representa la lógica universal, abstracta, del capital, la Historia 2 personifica las «diversas maneras de ser» enraizadas en las culturas particulares de cualquier región del planeta. A medida que el capital se propaga por el mundo, afronta el desafío de subordinar estas diversas prácticas a su propia dinámica. Chakrabarty describe esto como «una cuestión de transición/traducción de muchas y posiblemente inconmensurables temporalidades al tiempo homogéneo del trabajo abstracto»[14]. Pero este proceso de traducción nunca se llega a completar. Los agentes consiguen conservar aspectos de su cultura y de sus orientaciones prácticas que son independientes del capital. Por ello, a pesar de que la Historia 2 esté dominada por el capital, conserva su propia integridad. Como pudimos ver en la sección anterior, las dos Historias son características permanentes del despliegue dinámico del capitalismo.

El hecho de que la Historia 2 retenga su autonomía le proporciona un lugar especial en la era moderna. Tiene la característica de ser la «categoría encargada de la función de interrumpir constantemente el empuje totalizador de la Historia 1»[15]. Interrumpir el empuje totalizador del capitalismo de esta

---

una interpretación bastante tortuosa. Los lectores deberían comparar especialmente la interpretación que hace Chakrabarty del pasaje en la página 468 de *Theories of Surplus Value,* vol. III, Moscú, Progress Publishers, 1971, con lo que Marx realmente dice.

[14] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., pp. 92, 95.

[15] *Ibid.,* p. 66.

manera es socavar su *universalización*. Chakrabarty saca una portentosa conclusión de esta premisa:

> Ninguna forma histórica del capital, por muy global que sea su alcance, puede llegar a ser universal. Ningún capital global o local puede llegar a representar la lógica universal del capital, porque cualquier forma históricamente disponible del capital es un compromiso provisional hecho de la Historia 1 modificada por alguna particular Historia 2[16].

Para Chakrabarty, esto significa que la *globalización* del capital no debe confundirse con su *universalización:*

> La *globalización* del capital no es lo mismo que su *universalización*. La globalización no significa que la Historia 1, la lógica universal y necesaria del capital tan esencial en la crítica de Marx, haya sido realizada. Lo que interrumpe y posterga la autorrealización del capital son las diversas Historias 2 que siempre modifican la Historia 1 y de ese modo actúan como la base para reivindicar la diferencia histórica[17].

En otras palabras, el capital puede propagarse por las cuatro esquinas del planeta, pero eso no quiere decir que haya conseguido subordinar todas las relaciones sociales a sus particulares reglas de reproducción. Para Chakrabarty, eso significa que fracasa en su universalización. Podemos ver que Chakrabarty ha llegado a la misma conclusión que Guha y que él mismo respaldaba en otros contextos: que el capital en la era moderna fracasó en universalizarse. Pero en este caso su razonamiento es diferente. Para Guha, lo que hacía descarrilar el proceso de universalización era que el capital abandonaba su misión al llegar a las colonias: el capital fracasaba en su universalización porque cambiaba su propia naturaleza. Por otro lado, el argumento de Chakrabarty en el párrafo anterior propone que lo que socava la universalización no es que el capital se trasmute en una especie diferente, sino que nunca puede eliminar a la Historia 2. El impulso interno del capital sigue siendo el mismo, pero la *fuerza* de ese impulso resulta ser limitada.

---

[16] *Ibid.*, p. 70.

[17] *Ibid.*, p. 71 (cursiva añadida).

El antagonismo entre la Historia 1 y la Historia 2

Para Chakrabarty, el hecho de que la Historia 2 conserve su propia lógica de reproducción, de que no se ajuste a los dictados del capital, tiene otra implicación más. Si existen prácticas que no se someten a la lógica del capitalismo, también llevan el potencial de *interrumpir su reproducción*. Con la Historia 2,

> el capital encuentra, en la reproducción de su propio proceso de vida, relaciones que le ofrecen dos posibilidades. Estas relaciones podrían ser fundamentales para la autorreproducción del capital y sin embargo también es posible que estén orientadas hacia estructuras que no contribuyan a dicha reproducción[18].

Si las relaciones sociales no están guiadas por imperativos capitalistas, los agentes integrados en ellas pueden tener prioridades que sean contrarias al sistema. Los hábitos de trabajo pueden no ajustarse a las demandas de la competitividad, las prioridades sociales pueden no servir para las exigencias de la acumulación, o no ajustarse las normas de comportamiento a las relaciones de autoridad burguesas. Cuando las relaciones sociales quedan absorbidas dentro de la autorreproducción del capital, se convierten en parte de la Historia 1 y de ese modo son funcionalmente compatibles con ella. Pero si permanecen en la Historia 2, no sólo son independientes del capital sino que, *por ser* independientes del mismo, plantean la amenaza de ser perturbadoras. Es importante percibir este componente del argumento de Chakrabarty: el hecho mismo de que la Historia 2 no esté ligada a la lógica del capital la convierte en una amenaza para él. Y debido a esta amenaza, Chakrabarty llega a la conclusión de que «la Historia 1 [...] tiene que subyugar o destruir las múltiples posibilidades que pertenecen a la Historia 2»[19].

Un ejemplo de esto es la fábrica, donde «el proceso disciplinario [...] está dirigido en parte a conseguir la subyugación/destrucción de la Historia 2»[20]. Los trabajadores llegan a la fábrica con cierta tendencia para aceptar los dictados del capital. Eso se debe a que someterse a los capitalistas es su único medio de sobrevivir. En este aspecto, se convierten en parte de la historia univer-

---

[18] *Ibid.*, p. 64.
[19] *Ibid.*, p. 65.
[20] *Ibid.*, p. 67.

sal del capital, de la Historia 1. Pero también llegan inmersos en su cultura local, en sus hábitos locales de trabajo, en sus preferencias e inclinaciones individuales. Todas estas características se han formado independientemente del capital y son lo que este último considera unas características potencialmente perturbadoras. En consecuencia, tienen que ser destruidas para convertir a los trabajadores en una mano de obra abstracta y reemplazable, «en un puro trabajo viviente, energía muscular más conciencia»[21]. Para Chakrabarty, el proceso de trabajo es un escenario donde la Historia 1 hace campaña por la «subyugación/destrucción» de la Historia 2. Está diseñado para erradicar todas aquellas particularidades de la cultura local, todas aquellas maneras de ser que no se ajusten a la lógica universal del capital y que obstruyan la transformación de trabajadores con nombre y apellidos en «trabajo abstracto»[22].

La obstinación de la Historia 2

La Historia 1 está esforzándose permanentemente en borrar la Historia 2. El problema es que, a pesar de intentar doblegar todas las relaciones sociales a su propia lógica de reproducción, la Historia 1 –o su agente, el capital– fracasa en su esfuerzo. Después de decir que la Historia 1 debe «subyugar o destruir» a la Historia 2, Chakrabarty señala a continuación que «sin embargo, no hay nada que garantice que la subordinación de la Historia 2 a la lógica del capital llegue a completarse alguna vez»[23]. El capital tiene que aprender a vivir con el carácter incompleto de su dominio. Tiene que coexistir con la Historia 2 y con la persistencia de instituciones y prácticas que no están en consonancia con su lógica reproductiva. A su vez, la Historia 2 nunca puede liberarse del capital porque incluye prácticas que han pasado a estar bajo su dominio. Pero aunque esas prácticas no puedan liberarse de él, tampoco lle-

---

[21] *Ibid.*

[22] Las prácticas asociadas con la Historia 1 no se limitan al simple acto del trabajo. Incluyen otros universalismos asociados con el capitalismo moderno. Chakrabarty proporciona dos ejemplos: la sindicalización y la ciudadanía. Los trabajadores que se unen a las filas de los ciudadanos y sindicalistas se convierten en parte de la narrativa del capital (*ibid.*, p. 67). Ambas instituciones son producto de la era moderna, ambas son parte de la transformación cultural que llegó con el dominio del capital. Son acompañamientos de la universalización del capital.

[23] *Ibid.*, p. 65.

gan a ser totalmente absorbidas. Su destino es permanecer bajo su sombra incluso mientras constantemente frustran su empuje «totalizador»[24].

La dinámica entre las dos Historias desempeña un papel central en la teoría de Chakrabarty de la modernidad global y también forma la base para su crítica de las teorías de la Ilustración, especialmente de la tradición marxista. Para él, el grave error de la tradición de la Ilustración es que, aunque sea sensible al papel de la Historia 1, fracasa constantemente en percibir el impacto de la Historia 2, especialmente en los países no occidentales. Esto provoca un discurso universalizador que soslaya la contingencia y las prácticas locales, minimiza el papel de la agencia e impone una indeseada teleología sobre el desarrollo histórico. Todos estos errores llegan bajo la rúbrica del historicismo. Chakrabarty considera la crítica del historicismo como una de las dos contribuciones fundamentales de *Provincializing Europe*. Ahora nos ocupamos de ese concepto.

9.3 El problema del historicismo

Aunque Chakrabarty deja claro que el historicismo es una forma de razonamiento que debe evitarse, lo que denota exactamente el concepto no es fácil de averiguar. Eso se debe en parte al autocomplaciente estilo de teorizar de Chakrabarty, en el que la búsqueda de unas formulaciones cada vez más abstrusas a menudo supera cualquier interés discernible por la comunicación[25]. Pero también se debe a una genuina confusión en la presentación que

---

[24] *Ibid.*, p. 254.

[25] Véase por ejemplo el siguiente pasaje, donde Chakrabarty explica el problema del historicismo: «Para que una posibilidad no sea ni la que está esperando hacerse real, ni la que es simplemente incompleta, la posibilidad tiene que ser pensada como esa que ya es realmente, pero que está presentada solamente como el "todavía no" de la real. *En otras palabras,* es lo que hace que el no-ser-una-totalidad sea una característica constitucional del "ahora". En este sentido radical de no ser una totalidad es cómo el ahora es "constantemente fragmentario" y no-uno» (*ibid.*, p. 250; cursiva añadida), ¿Este pasaje pretende explicar algo realmente? Lo dudo. La cláusula que sigue a «en otras palabras» es incluso más impenetrable que la que le precede. Lo que incluso destaca más es que, en su respuesta a las críticas, Chakrabarty a menudo finge indignación por ser incomprendido, como si la culpa estuviera en sus lectores y no en la montaña de prosa indescifrable que les obliga a sortear. Por otra parte, mientras su estilo previene cualquier interpretación directa de su argumento, permite una defensa muy efectiva de «eso no es lo que quiero decir» cuando se encuentra con críticas.

hace del concepto. A continuación he elegido presentar la interpretación más sólida, más defendible del concepto.

Empecemos por el resumen que hace el propio Chakrabarty, que también es una de sus interpretaciones menos oscuras. Lo describe como «un modo de pensar sobre la historia en el que se asumía que cualquier objeto bajo investigación conservaba *una unidad de concepto* a lo largo de toda su existencia y alcanzaba *plena expresión mediante un proceso de desarrollo* en el tiempo histórico, secular»[26]. «[El historicismo] nos dice que, para entender la naturaleza de cualquier cosa en este mundo, debemos verla como una *entidad históricamente en desarrollo;* es decir, primero, como *un todo individual y único –como alguna clase de unidad,* por lo menos potencialmente– y, después, como algo que se desarrolla en el tiempo»[27]. La cursiva resume los dos elementos que comprenden el núcleo del historicismo. El primero es la asunción de que las partes que comprenden un conjunto social están en una relación de interdependencia funcional. Son coherentes o se apoyan mutuamente de tal manera que sus partes constituyentes se desarrollan en sincronía. Este supuesto descarta la posibilidad de rupturas, de inestabilidad o tensiones entre las partes de un conjunto social[28]. El segundo elemento es la idea de que los complejos sociales se desarrollan ineludiblemente en el tiempo hacia un fin predestinado, una idea que hace que la historia parezca algo que «simplemente espera a hacerse real, como la posibilidad de maduración que es inherente a una fruta»[29].

Lo que lleva a los historicistas a tratar los complejos sociales como si fueran conjuntos funcionalmente integrados que maduran en el tiempo como la fruta, es que están cautivos de la Historia 1. Una vez que los teóricos se olvidan de todos los diversos modos de interacción, de todas las maneras diferentes de ser que continuamente persisten en el capitalismo, entonces el capitalismo toma cada vez más la apariencia de una fuerza omnipresente. Se convierte en un principio unificador del desarrollo social que elimina cualquier atisbo de un futuro que no encaje con la lógica del capital. El futuro se convierte cada vez más en una entidad conocible, encaminada hacia un fin determinable. Chakrabarty llama a esto el futuro «que "será"», refiriéndose a

---

[26] *Ibid.*, p. xiv (cursiva añadida).

[27] *Ibid.*, p. 23.

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid*, p. 249.

un futuro que *tiene* que ser, que tiene que tomar un rumbo establecido. Ese es el futuro hacia el que parece que vamos de cabeza una vez que vemos la sociedad a través del prisma de la Historia 1:

> Este es un futuro del que conocemos por lo menos sus principios constitutivos, aunque no tengamos sus planos. Llamémoslo el futuro que «será» [...] El futuro que «será» se alinea con lo que llamaba la Historia 1 en mi capítulo sobre «Las dos Historias del capital» [es decir, la sección anterior]. Esta es la historia universal y necesaria propuesta por la lógica del capital. Esta historia lleva inherentemente asociados los valores universales de la Ilustración[30].

Así que el deslizamiento hacia el historicismo se produce cuando sustituimos la Historia 1 por la diversidad y contingencia de la historia real. De ahí que «criticar el historicismo en todas sus variedades es aprender a no pensar en la historia como un proceso en desarrollo en el que lo que es posible se convierte en real al tender hacia un futuro que es singular»[31]. Aquí vemos las conexiones entre la Historia 1, el historicismo y lo que parece ser una teleología histórica[32]. Una vez que se acepta que los conjuntos sociales están sometidos a la fuerza unificadora del capital, esa fuerza elimina cualquier sentido de un futuro plural y abierto; el futuro queda reducido a un singular y determinable punto final.

Una segunda consecuencia del historicismo, que surge de la misma fuente, es que se asume que las instituciones sociales están impecablemente tejidas en un todo orgánico. Lo que Chakrabarty parece querer decir con esto es que los historicistas asumen una clase de compatibilidad funcional entre todos los diversos elementos de la sociedad. Pretenden ignorar la contradicción, la inestabilidad, la incompatibilidad, etc. Es fácil ver cómo esto se relaciona también con el sofocante control de la Historia 1 sobre nuestra imaginación. Recordemos que la función de la Historia 2 es siempre frustrar el «empuje totalizador» de la Historia 1. Eso significa que siempre hay algunas instituciones, o prácticas, que permanecen tenazmente independientes del capital, o de

---

[30] *Ibid.*, p. 250.

[31] *Ibid.*, p. 249.

[32] Extrañamente, Chakrabarty niega que el historicismo implique una teleología (*ibid.*, p. 23). Pero la descripción de sus elementos básicos, así como los ejemplos aducidos, crean una fuerte impresión de que, de hecho, lo que tiene en mente es una teleología.

cualquier principio universalizador que los historicistas puedan establecer. Debido a que estas prácticas conservan su independencia, ejercen su propia influencia sobre la reproducción social y hasta llegan en ocasiones a desestabilizarla. Determinadas prácticas o normas de comportamiento se resisten a la lógica del capital, y de ese modo insertan numerosas «heterogeneidades e inconmensurabilidades» dentro de su impulso homogeneizador[33]. Pero el control de la Historia 1 hace que los historicistas estén ciegos ante estas diferencias. Y cuando no pueden soslayarlas simplemente les asignan una fecha de vencimiento: el historicismo crea la ilusión de que la multitud de prácticas sociales que escapan de la lógica del capital, que no reflejan sus propiedades básicas, están destinadas a disolverse a su debido tiempo. La Historia 1 las subyugará/subordinará a medida que avance hacia su singular futuro.

La preocupación constante de Chakrabarty parece ser cómo entender mejor la propagación del capitalismo. Chakrabarty teme que las teorías universalizadoras proyecten la experiencia de la modernidad occidental sobre el mundo poscolonial. Estas teorías dan por hecho que sólo porque el capitalismo se ha globalizado, desencadenará en el Este la misma transformación política y cultural que produjo en el Oeste. Chakrabarty sostiene que los historicistas están tan convencidos de los efectos homogeneizadores del capital que tratan al mundo poscolonial como si estuviera en una sala de espera, aguardando el momento de que su propia modernización se convierta en un reflejo de la modernización europea. Cualesquiera que sean las diferencias actuales serán eliminadas a medida que el capitalismo alcanza su plena expresión. Y, ya que están destinadas a desaparecer, estas diferencias se tratan como simples anacronismos o vestigios que no merecen un análisis serio precisamente porque sus días están contados. De ese modo, los historicistas se vuelven incapaces de apreciar la especificidad de la modernidad poscolonial, porque están convencidos de que el capitalismo disuelve toda la diferencia social; simplemente hay que darle tiempo.

¿Y qué teorías son las que tienen más probabilidad de generar semejante ceguera ante esta clase de teleología? Evidentemente, las que vienen de Occidente, los productos del pensamiento de la Ilustración:

> Las ideas, viejas y nuevas, sobre discontinuidades, rupturas y cambios en el proceso histórico han desafiado periódicamente el dominio del historicismo,

[33] *Ibid.*, p. 95.

> pero gran parte de la historia escrita sigue siendo profundamente historicista. Es decir, todavía considera que su objeto de investigación está internamente unificado, y lo ve como si se desarrolla en el tiempo. Esto es especialmente cierto –pese a todas sus diferencias con el historicismo clásico– para las narrativas históricas respaldadas por perspectivas del mundo *marxistas o liberales,* y es lo que sirve de base a descripciones/explicaciones del género de «la historia de»: del capitalismo, de la industrialización, del nacionalismo, etcétera[34].

Es importante que veamos la estrecha conexión entre la ceguera de las teorías occidentales ante la Historia 2 y su permanente eurocentrismo. Como he señalado anteriormente, dentro de los términos del argumento de Chakrabarty la existencia de la Historia 2 presenta un problema para toda la teorización abstracta, ya sea del Este o del Oeste. Pero el problema no afecta simétricamente a los marcos analíticos básicos. Es mucho más dañino cuando las teorías occidentales viajan al Este que cuando apuntan sus objetivos sobre el Oeste. Eso se debe a que el Oeste ha sido «bendecido» con una burguesía genuinamente revolucionaria que ha transformado su espacio social, ha integrado el ámbito subalterno y ha incorporado un abanico mucho mayor de relaciones sociales dentro de la lógica reproductiva del capital. El Oeste se ajusta a la Historia 1 mucho más que el Este, donde el capital abandonó su misión universalizadora. Cuando las categorías desarrolladas a partir de la experiencia occidental viajan hacia el Este, dan por sentado que se ha producido una transformación social más o menos similar a la acontecida en Europa. Chakrabarty sostiene que, en este sentido, llevan una impronta, un marcador de las condiciones en las que surgieron. Cuando esta impronta se moviliza en el análisis de las formaciones sociales no occidentales, se convierte en un *prejuicio:* se convierte en eurocentrismo. Se niega a reconocer las muchas maneras en las que la historia real de los países no occidentales no se ajusta a los supuestos homogeneizadores de la teoría occidental[35]. O, cuando estas teorías se dan cuenta de las diferencias, su inclinación historicista hace que asuman alegremente que son sólo fenómenos temporales porque, tarde o temprano, la Historia 1 acabará subyugando todas estas diversas Historias 2

---

[34] *Ibid.*, p. 23 (cursiva añadida).

[35] Sobre los comentarios de Chakrabarty sobre la impronta dejada por los orígenes de una teoría, y su relación con los prejuicios, véase «Preface to the 2007 Edition», en *ibid.*, pp. xiii-xiv, xvi.

y rehará el Este a imagen del Oeste[36]. Por ello, mientras que la existencia de la Historia 2 es problemática para las teorías de la Ilustración *tout court*, cuando se las lleva al Este esa problemática se vuelve algo más específico: genera lo que conocemos como eurocentrismo.

Con esto concluye nuestra sinopsis de los argumentos de Chakrabarty sobre las dos Historias, el papel especial de la Historia 2 y las consecuencias para los historiadores de ignorar ese papel. Merece la pena señalar que su análisis del historicismo depende casi por completo de su manera de entender las dos Historias. Se trata de un modo de razonamiento que no consigue apreciar la *manera* en que la Historia 2 frena y desestabiliza tanto el impulso universalizador del capital como su reproducción. Desde luego, todo esto presupone que la universalización del capital se ve perturbada *de hecho* de la manera que describe Chakrabarty, que la causa de esa perturbación es la Historia 2, y que la Historia 1 está decidida a subordinar todos los elementos de la Historia 2 a sus propios requerimientos funcionales. Si las dinámicas de las dos Historias no tienen de hecho estas propiedades, entonces no podemos acusar a los historiadores de ser insensibles a sus consecuencias. Lo que Chakrabarty llama historicismo es un defecto sólo si su teorización de las dos Historias tiene alguna credibilidad. Por eso paso a valorar ahora su argumento sobre las dos historias y luego sigo con su crítica del historicismo.

9.4 Las categorías abstractas y la historia real del capital

Chakrabarty tiene razón al diferenciar entre aquellas prácticas que son constitutivas de la reproducción capitalista –que por ello son «propuestas» por el capital, o son parte de su «proceso de vida»– y aquellas que no lo son. Esto es simplemente otra manera de reconocer que algunas prácticas son esenciales para la reproducción capitalista, mientras que otras no. No toda relación social es una expresión del capitalismo, incluso después de que el sistema haya tomado el control de una formación social. De manera muy general, estoy de acuerdo con su distinción entre algo similar a Historia 1 y algo que se asemeja a Historia 2. Como señala, era una distinción que había hecho Marx y, podríamos añadir, defendida por muchos teóricos dentro de la tradi-

[36] Véase la discusión de Chakrabarty sobre anacronismos en *ibid.*, pp. 238-239, 253-254.

ción marxista durante el siglo XX. Pero, a pesar de estar de acuerdo con que esa distinción está justificada, mi intención es dejar claro que no puede defenderse *ninguna* de las conclusiones que Chakrabarty extrae de ella: la existencia de la Historia 2 *no* significa que la universalización nunca se completa; *no* se deduce que la fuente de inestabilidad para el capital sea la Historia 2; *no* se trata de que haya un antagonismo inherente entre la Historia 1 y la Historia 2 y, por último, *no se trata en absoluto* de que la Historia 1, a través de la agencia del capital, esté decidida a subyugar o eliminar la Historia 2. De ese modo, nos encontramos con unas implicaciones totalmente diferentes respecto a la viabilidad de las abstractas categorías universalizadoras de la tradición ilustrada, y llegamos a la conclusión de que los marcos herederos de la Ilustración no sólo son totalmente defendibles, sino que son mucho más sólidos de lo que Chakrabarty parece pensar.

La Historia 2 no socava la universalización del capital

Chakrabarty deja bastante claro que, mientras haya prácticas sociales que queden fuera de la órbita del capital, el proceso de universalización tiene que considerarse incompleto. Eso es lo que significa sostener que la presencia de la Historia 2 sirve para bloquear la universalización del capital. Debería estar claro que esta es una prueba asombrosamente estricta para la universalización del capital. Como he sostenido en el capítulo 5, los teóricos subalternistas trabajan con una idea indebidamente amplia de lo que se supone que el capitalismo tiene que universalizar[37]. Ya vimos que el caso más defendible es el de una concepción más limitada, en la que la globalización capitalista equivale a la universalización de las prácticas relacionadas con la producción económica. Esto es lo que la mayoría de los marxistas han entendido con dicha expresión, igual que muchos defensores de tradiciones intelectuales que los teóricos subalternistas tergiversan. El argumento de Chakrabarty equivale a la absurda perspectiva de que la universalización exige la subordinación de *todas las prácticas* a los dictados del capitalismo, a la «lógica del capital». Sin embargo, no conozco ningún teórico, fuera del ámbito de los estudios poscoloniales, que defendería esa perspectiva, ni le veo yo ninguna justificación.

---

[37] Véanse las anteriores páginas 147-149, 147-162.

En realidad, Chakrabarty admite que las prácticas *económicas han sido* muy transformadas en muchas poscolonias. Está de acuerdo en que la lógica económica de la producción capitalista se ha establecido en el Este; incluso acepta que pueda haberse vuelto dominante. Pero insiste en que el hecho de que la producción haya cambiado de esa manera es insuficiente para justificar la conclusión de que el capitalismo se ha universalizado; para él, el capitalismo tiene que hacer algo más que simplemente cambiar la lógica de la actividad *económica*. Mientras las prácticas que caen dentro de la Historia 2 puedan mantener su independencia, insiste en que el proceso de universalización está incompleto.

¿Pero por qué deberíamos aceptar la idea de que, para que el capital se haya universalizado, tiene que haber borrado la Historia 2? ¿Por qué no podemos decir que siempre que la Historia 1 se haya establecido, sea estable y se reproduzca en el tiempo, entonces su universalización es un hecho de la vida, incluso aunque continúen existiendo las prácticas de la Historia 2? Chakrabarty no presenta un argumento sistemático para contrarrestar esta objeción. Sin embargo, basándose en comentarios desperdigados por el texto, su justificación parece ser la siguiente: la razón por la que podemos negar que el capital se haya universalizado es que la Historia 2 *modifica el funcionamiento* de la Historia 1. En consecuencia, la pura lógica del capital –lo que supuestamente está importando la universalización en el Este– nunca toma el control realmente, y su lugar lo ocupa una lógica *modificada* por la influencia de la Historia 2. Chakrabarty se refiere de varias maneras a estas consecuencias de la Historia 2 señalando que «modifican», «perturban», «interrumpen», a la Historia 1. Todas esas expresiones empujan en la misma dirección, que la Historia 2 tiene importancia porque impone cambios en el funcionamiento de la Historia 1. Entonces, una interpretación benevolente del argumento de Chakrabarty sería que la Historia 2 impone una modificación sobre lo que está siendo universalizado. Por esa razón no podemos asumir que el relato contado a través de la lógica de la Historia 1 llegará a ser el relato que realmente se despliega sobre el terreno. Estará modulado por el funcionamiento de la Historia 2[38]. Esta es la interpretación más favorable del argumento de Chakrabarty. Constituye la premisa de la que saca su conclusión de que el capital nunca se universaliza de hecho, incluso cuando se globaliza.

---

[38] Véase su discusión en *ibid*., p. 70.

Pero aquí está el problema: *incluso si aceptamos la premisa de Chakrabarty* –que la Historia 2 modifica o interrumpe la lógica de la Historia 1–, *eso no justifica su conclusión* de que la universalización nunca puede ser completa. Consideremos qué significa que se haya producido esa modificación. Las expectativas que tenemos sobre los agentes portadores de la Historia 1 –trabajadores, capitalistas, terratenientes– son que, para reproducirse, seguirán ciertas reglas básicas que describimos como su «lógica de reproducción». Supongamos ahora que, bajo la influencia de la Historia 2, los agentes se ven obligados a modificar la pura lógica de su posición como se describe en la Historia 1. Cuando las prácticas se desvían de alguna manera de la lógica o de las reglas de la reproducción, descritas a nivel general, esta desviación puede ser de dos clases: que mantenga la integridad de las reglas aunque las modifique de alguna manera, o que imponga una transformación de su integridad básica.

En el contexto del argumento de Chakrabarty, la cuestión es si las modificaciones inducidas por la Historia 2 mantienen la integridad básica de las reglas, incluso aunque hagan algunas modificaciones en sus detalles. Si las consecuencias de la Historia 2 dejan intactas las reglas básicas, entonces no cambian el *tipo* de práctica que generan las reglas. En este caso, la modificación se consideraría que *conserva el tipo.* Por el otro lado, si los cambios introducidos por la Historia 2 son de una categoría más significativa, de tal manera que socaven la integridad básica de las reglas que siguen los agentes, entonces acabarían cambiando la misma naturaleza de la práctica generada por esas reglas. Si el cambio es de esta índole, entonces el efecto de la Historia 2 sería *transformador del tipo.* Los cambios que conservan el tipo no justifican la conclusión que Chakrabarty quiere respaldar. Mantendrían intacta la estructura básica de la regla, y por ello de las prácticas que genera. Solamente los cambios que transforman el tipo –los que cambian los objetivos básicos o las estrategias de los actores– justificarían la conclusión de que la práctica ya no se ajusta a su descripción abstracta.

Aquí, la cuestión decisiva es que Chakrabarty no aporta ninguna evidencia de que las modificaciones causadas por la Historia 2 sean de índole *transformadora.* Todas sus descripciones de las consecuencias de la Historia 2 son ejemplos de modificaciones que *conservan* el tipo. Realmente, en gran parte de su análisis, las consecuencias de la Historia 2 son todavía más débiles. Simplemente cambian ciertos detalles de las prácticas que encarnan la lógica reproductiva básica del capital, sin hacer en absoluto ningún cambio discernible en la propia lógica. O tienen el *potencial* de perturbar la lógica de repro-

ducción inscrita en la Historia 1 pero sin ninguna garantía de que vayan a hacerlo[39]. Si la Historia 2 simplemente retoca las relaciones sociales o las prácticas de la Historia 1 pero deja intacta su integridad básica, entonces el argumento de Chakrabarty pierde su fuerza. En consecuencia, incluso si aceptáramos su caracterización de la Historia 2 y su descripción de cómo afecta al funcionamiento de la Historia 1, eso sería consistente con la universalización capitalista. Es decir, incluso si la Historia 2 tiene el efecto de modificar la Historia 1, no altera su lógica fundamental. Por ello está justificado que lleguemos a la conclusión de que las reglas básicas de la reproducción de los agentes no han sido perturbadas, incluso si su funcionamiento, o la forma en que se concretan, puede haberse visto afectada en alguna medida.

El principio fundamental que actúa aquí es el siguiente: ninguna práctica se adapta nunca en todos los detalles a su descripción abstracta. Por ello no es una muestra de perspicacia declarar que este o aquel hecho social tenga elementos que no están presentes en su definición abstracta. La tarea del análisis conceptual es decidir si su desviación respecto de la descripción abstracta justifica un abandono de la categoría adscrita a esa descripción –como «capitalista» o «acumulación»–, o si la desviación puede integrarse en la descripción abstracta reconociéndola como una variante o un subtipo de esa categoría. Si se le reconoce como una variante, entonces conservamos la des-

---

[39] Véase su discusión de las celebraciones en que los trabajadores bengalíes ofrecen oraciones a sus máquinas, o de los tejedores que recitan himnos mientras trabajan en sus telares (*ibid.*, pp. 77-83). Aparentemente, Chakrabarty los considera ejemplos de cómo la Historia 2 ha modificado la lógica universalizadora de la Historia 1: estos trabajadores y tejedores no son representaciones de la lógica «secular» del capital. Para ellos, el trabajo y la religión, lo secular y lo sagrado, están inextricablemente fundidos, lo que significa que la descripción abstracta de su estatus como trabajadores o tejedores ha sido modificada por los elementos concretos de su visión del mundo. ¿Pero significa eso, de alguna manera, una denuncia de las categorías abstractas? En mi argumento, no. Lo que predicen esas categorías, y el marco en el que están incluidas, es que los trabajadores que dependen del mercado tendrán que producir a determinados niveles de eficiencia –simplemente no se hace ninguna afirmación sobre el universo normativo, excepto que tendrá que integrar una orientación subjetiva que sea sensible a las compulsiones del éxito de mercado–. El que eso se produzca con una concepción secular o sagrada del trabajo es irrelevante siempre que los trabajadores estén adaptados a las coerciones del mercado. Sin duda, su práctica ha sido modificada de alguna manera por sus creencias o instituciones locales, es decir, por la Historia 2. Pero estas modificaciones no perturban la integridad básica de las reglas a las que ahora están sometidos. No hay nada en la descripción que hace Chakrabarty que nos lleve a pensar de otro modo.

cripción abstracta y la categoría a la que se adscribe. Reconocemos que la categoría es real, que tiene capacidad de influir en cómo se despliegan realmente las dinámicas sociales y reconocemos que la categoría puede ser concretada de *formas variables*.

Chakrabarty sostiene que la universalización del capital es un mito, que está siempre incompleta porque la práctica real de reproducción en el Este no se ajusta a la descripción abstracta que se hace en las obras de Marx o de otros intelectuales herederos de la Ilustración. Y la razón de que no se ajuste a esa descripción es que la Historia 2 impone modificaciones sobre ella. Sin embargo, como se demostraba anteriormente, el mero hecho de que una práctica no se ajuste a su descripción abstracta no es significativo. Lo que sería significativo es que esa desviación cambiara la naturaleza básica de la práctica. En el contexto de nuestra discusión, la pregunta que surge es: cuando las diversas instancias de la Historia 2 imponen modificaciones, ¿fuerzan un cambio de tipo transformador en la lógica de la reproducción capitalista?

Ya que Chakrabarty describe repetidamente a la Historia 2 como una historia que modifica la lógica de la reproducción capitalista, claramente está de acuerdo en que el capitalismo tiene una lógica identificable. Sin embargo, no ofrece ninguna evidencia de que esas modificaciones sean de un orden que justificaría la conclusión de que los capitalistas ya no siguen las reglas básicas de la acumulación, o que los trabajadores ya no se reproducen vendiendo su fuerza de trabajo. Sin embargo, esto es exactamente lo que significaría que la lógica del capital fuera modificada de una manera *transformadora*. Ya que Chakrabarty no establece que las modificaciones sean de esta índole, el mero hecho de que la Historia 2 modifique o interrumpa la reproducción de la Historia 1 es irrelevante. Podemos aceptar que lo hace pero concluir, a pesar de ello, que la universalización del capital es un hecho consumado.

La fuente de la desestabilización del capital no es la Historia 2

Ya hemos establecido que la universalización del capital no exige que todas y cada una de las prácticas sociales se atengan a su lógica de reproducción. El simple hecho de que algunas relaciones tengan sus reglas particulares, independientes de las reglas que caracterizan generalmente el capitalismo, no nos permite concluir que el proceso de universalización ha sido

interrumpido. El capital puede universalizar su ámbito y establecer su control sobre la reproducción económica, aunque multitud de componentes de la vida social mantengan su autonomía. E incluso cuando la Historia 2 interactúa con la reproducción del capital y la modifica, lo que importa es si esa transformación modifica las reglas básicas de la reproducción esenciales para el capitalismo. La mera existencia de la Historia 2 no socava la afirmación de que el capital ha universalizado su dominio en el transcurso de la era moderna.

Si, en contra de la afirmación de Chakrabarty, es cierto que la universalización puede proseguir aunque la Historia 2 conserve su integridad, entonces Chakrabarty también se equivoca al insistir en que la función básica de la Historia 2 es socavar la universalización del capital. La única forma de justificar esa conclusión sería que la Historia 2 forzara necesariamente cambios fundamentales en la lógica de la Historia 1. Pero es imposible deducir eso del propio argumento de Chakrabarty. Recordemos que él define la Historia 2, simplemente, como esas prácticas que «no se prestan a la lógica de la reproducción del capital»[40]; en otros lugares cita a Marx para definirla como prácticas sobre las que, de alguna manera, influye el capital pero «no como antecedentes establecidos por él mismo, no como formas de su propio proceso de vida»[41]. Estas caracterizaciones sólo pueden establecer que la Historia 2 conserva su integridad dentro del capitalismo y que se niega a alinearse con las reglas burguesas de la reproducción.

Pero el simple hecho de que algunas relaciones sociales conserven su independencia no puede justificar el considerarlas como prácticas que *socavarán* o *perturbarán* al capitalismo. Fácilmente podrían continuar reproduciéndose en una pista paralela, ateniéndose a su propia lógica interna, mientras el capital sigue empujando a su propio ritmo. Serán una fuente de inestabilidad sólo si sus condiciones de reproducción *chocan* de alguna manera con las condiciones que sustentan al capitalismo. ¿Pero eso es una suposición realista? Incluso aunque *algunas* relaciones asociadas con la Historia 2 puedan ser disfuncionales para el capital, es simplemente imposible concebir que lo serán *todas*. Chakrabarty parece equiparar la autonomía de una práctica respecto a la lógica del capitalismo con que esa práctica sea corrosiva para el capitalismo. Eso es lo mismo que decir que si una práctica social no es funcional

[40] *Ibid.*, p. 67.
[41] *Ibid.*, p. 63.

para la estabilidad del capitalismo, entonces es *necesariamente* disfuncional. Resulta difícil de imaginar cómo se podría apoyar semejante afirmación. Por ello, Chakrabarty se equivoca por completo al concluir que, simplemente porque la Historia 2 puede retener su propia integridad, tiene el efecto de interrumpir la universalización del capital.

Desde luego, probablemente sea cierto que *algunas* prácticas internas de la Historia 2 realmente entrarán en conflicto con las dinámicas capitalistas. Pero incluso aunque lo hagan, de ello no se deduce que interrumpirán la reproducción o la universalización del capitalismo. El simple hecho de que una práctica o una norma entre en conflicto con la lógica del capitalismo no dice nada sobre su capacidad para bloquear con éxito al capitalismo. Podría suceder perfectamente que casos concretos de la Historia 2 se enfrenten al capitalismo, choquen con él... y a continuación se encuentren *ellos mismos* transformados por el capitalismo. En otras palabras, podría ser que, en esas ocasiones en que chocan las lógicas de la Historia 1 y de la Historia 2, sea la Historia 1 la que prevalezca. Los trabajadores podrían cambiar sus hábitos de trabajo para conservar sus empleos, los capitalistas podrían desdeñar sus creencias sectarias y contratar trabajadores de otras religiones, etc. Por ello, el simple hecho de que haya una incompatibilidad entre las dos no será suficiente para resucitar el argumento de Chakrabarty. Además de su incompatibilidad, también sería necesario que las prácticas asociadas con la Historia 2 tuvieran el apoyo social –y sus agentes, la capacidad– para desbaratar las exigencias que impone el capitalismo. Solamente si se cumplen todas esas condiciones podemos concluir que la Historia 2 tendrá el efecto de bloquear la universalización del capital.

Ya que es imposible asumir que las condiciones enumeradas aquí son de hecho intrínsecas a la Historia 2, resulta justificado que rechacemos el argumento de que la *función* de la Historia 2 sea desestabilizar a la Historia 1. En el mejor de los casos, podemos decir que *determinadas instancias* de la Historia 2 *podrían,* en *algunas situaciones,* tener éxito en hacerlo. El que lo hagan o no depende de algunos hechos contingentes sobre su contenido, su obstinación, la fuerza social de sus practicantes, su capacidad para defenderse contra las demandas del capital, etc. En otras palabras, lo mejor que podemos hacer por Chakrabarty es descomponer la Historia 2 en dos categorías: la Historia 2_1, que engloba las prácticas que son independientes del capital pero de una forma benigna, de tal manera que *no* chocan con él; y la Historia 2_2, que engloba las prácticas que son independientes del capital y *sí*

chocan con él. Solamente estas últimas plantean alguna amenaza a la universalización del capital, e incluso aquí, solamente un nuevo subconjunto de ellas podría esperarse que soportaran la presión de las tremendas exigencias del capital.

De ese modo hemos llegado a dos conclusiones. La primera es que incluso con la propia definición que hace Chakrabarty sobre ellas, no hay ningún *conflicto sistemático* entre las dos Historias. El conflicto solamente afecta a un pequeño subconjunto de la Historia 2; además, el resultado de ese conflicto, cuando llega a producirse, no puede prejuzgarse de antemano. En segundo lugar, se deduce que la Historia 2 no plantea ninguna *amenaza sistemática* para la integridad, o el empuje hacia el exterior, de la Historia 1. De nuevo, lo podría hacer en determinadas condiciones, pero no puede asumirse que esas condiciones existan siempre. La conclusión general que se deriva de esto es que siempre que la Historia 2 constituya una amenaza para la Historia 1, dicha amenaza es contingente y episódica.

La principal fuente de la desestabilización del capital es la Historia 1

Si Chakrabarty sobrevalora el poder de la Historia 2 para desestabilizar a la Historia 1, por el contrario *subestima* enormemente las fuentes de inestabilidad dentro de la propia Historia 1. Es difícil encontrar muchos pasajes en *Provincializing Europe* donde analice las fuentes de perturbación para la reproducción del capital que están situadas dentro de los valores universales de la Ilustración: capital, libertad, democracia, ciudadanía, etc. Pero debería estar claro que existen *contradicciones sistemáticas* entre la lógica de reproducción del capital y algunos de estos valores; en otras palabras, entre la lógica del capital y varios componentes de la Historia 1. Además, yo propongo que estos conflictos no sólo son sistémicos, sino que son mucho más corrosivos para las condiciones de la reproducción del capital que las prácticas asociadas con la Historia 2. Ahora paso a defender esta proposición.

En mi opinión, el que Chakrabarty nunca considere seriamente la posibilidad de que el capital sea desestabilizado por elementos internos de la Historia 1 es una consecuencia de su caracterización de la Historia 1 como esas prácticas que están «propuestas» por el propio capital y que «contribuyen al proceso de vida» del capitalismo. Ya que están implantadas por el capital, y

ya que son condiciones para su reproducción, se considera que sus unívocos efectos son benignos, nunca corrosivos. Pero esa conclusión no se desprende de la premisa.

El hecho de que ciertas prácticas o instituciones sean decisivas para la supervivencia de un sistema no excluye la posibilidad de que se vuelvan una fuente de ruptura. Una manera en que se pueden producir esas rupturas es a través de lo que Jon Elster ha llamado la *contrafinalidad:* cuando acciones o prácticas que individualmente pueden ser benéficas pero que, sumadas, resultan autodestructivas[42]. Por ejemplo, el impulso universal hacia la búsqueda del beneficio sin duda es una práctica esencial del capitalismo, pero las acciones que benefician a un empleador individual pueden ser autodestructivas si las llevan a cabo todos, por ejemplo cuando los mayores beneficios que produce la reducción de salarios en una empresa se ven socavados si todos los empleadores reducen los salarios y, así, provocan una contracción del mercado de sus productos. El hecho de que haya elementos clave que contribuyen a la reproducción del capitalismo no garantiza que no contribuirán a su ruptura. En realidad, precisamente porque son esenciales para su reproducción pueden actuar como una fuente de inestabilidad para el propio sistema.

Desde Smith a Keynes, todas las teorías importantes del capitalismo han localizado profundas y permanentes fuentes de inestabilidad dentro de lo que Chakrabarty llamaría la Historia 1 –pero no en la Historia 2–. Desde luego, Marx fue el ejemplo más evidente de esta perspectiva. En su teoría, la reproducción del capitalismo se ve interrumpida no por la obstinación de culturas, normas o prácticas locales, sino por las mismas prácticas que son «propuestas» por el capital. Ninguna es más fundamental en esto que la propia acumulación. Como él mismo lo expresaba, «la *verdadera barrera* para la producción capitalista es el *propio capital*»[43]. Lo que quería decir es que las reglas por las que se produce la acumulación capitalista son autodestructivas. Exigen que cada empresario ponga el móvil del beneficio por encima de todo lo demás como una condición para sobrevivir en el mercado. Sin embargo, aunque cada capitalista individual tiene buenas razones para

---

[42] Por lo que yo sé, Jon Elster introdujo su concepto en *Logic and Society: Contradictions and Possible Worlds,* Nueva York, Wiley, 1978, cap. 5 [ed. cast.: *Lógica y sociedad. Contradicciones y mundos posibles,* Barcelona, Gedisa, 2006].

[43] K. Marx, *Capital,* vol. III, Nueva York, Vintage, 1981, p. 358.

perseguir el éxito a través de innovaciones que recortan los costes, el efecto agregado de esas estrategias es debilitar las condiciones de base para la reproducción del capital y, finalmente, hundir la economía en una crisis, creando así una ruptura en el ciclo de reproducción[44]. De ese modo, la crisis surge del mismo centro de las reglas universales de la acumulación abstractamente definidas. Pero esto no es sólo un hecho de la teoría de Marx. También es cierto para Smith, Ricardo y Keynes. Cada uno de estos teóricos desarrolló un análisis del capitalismo que situaba su fragilidad, su vulnerabilidad ante las crisis, dentro de las reglas básicas del propio sistema. Además, precisamente porque su fuente está en las mismas prácticas que son esenciales para el sistema, la conexión entre estas prácticas y el colapso es más profunda y más explosiva que cualquier cosa que Chakrabarty pueda decir sobre la Historia 2.

Sin embargo, hay una segunda fuente de perturbación para la lógica del capital que está situada dentro de la Historia 1. Se trata del interés universal que tienen los trabajadores en proteger su bienestar frente a la autoridad y el abuso capitalista. Ya he defendido la idea de que semejante interés existe y que realmente los propios teóricos subalternistas se apoyan en la existencia de ese interés en sus análisis históricos. Recordemos que Guha defiende directamente esta opinión en *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India,* como vimos en el capítulo 7; Chatterjee pasa de puntillas sobre este tema en su relato de las movilizaciones de los campesinos bengalíes que también examinamos en el capítulo 7; Chakrabarty admite su existencia en su historia del trabajo, examinada en el capítulo 8. Para nuestros propósitos, lo que hay que resaltar es que este interés –y otros que podríamos incluir, como el interés por la autonomía o la autodeterminación– pertenece propiamente a la Historia 1, según la definición misma de Chakrabarty. Recordemos que lo que distingue a la Historia 1 es que engloba los «valores universales de la Ilustración». El capital y sus análogos son fundamentales para este grupo de valores, desde luego, pero también lo son conceptos abstractos como libertad, democracia y ciudadanía. En más de una

---

[44] Deliberadamente he formulado esta lógica a un nivel muy abstracto de manera que no dependa de la viabilidad de cualquier teoría marxista de la crisis. Mi interpretación de los dilemas de la acumulación pretende ser agnóstica, a la vez que coherente, respecto a las tres principales teorías de la crisis dentro de la tradición marxista: la creciente composición orgánica del capital, el subconsumo y la desproporcionalidad.

ocasión, Chakrabarty hace referencia explícita a esos valores como pertenecientes a la Historia 1[45].

El interés por el bienestar es una fuente fundamental de inestabilidad para el capital, simplemente debido a su ubicuidad: forma parte de la psicología de los agentes sociales al margen de su cultura o localización. El hecho mismo de que las culturas lleguen a existir presupone que los agentes sociales tienen un impulso que les lleva a proteger sus necesidades básicas. Pero precisamente porque este interés es un componente de la naturaleza humana, los trabajadores entran necesariamente en conflicto con la lógica de la acumulación allá donde se despliegue. Y de ese modo, como se analizaba anteriormente en los capítulos 6 y 8, el capitalismo se civilizó gracias a las movilizaciones subalternas. Estas luchas del siglo XIX no fueron otra cosa que una *modificación de la lógica del capital.* Como mostraba Marx de manera tan gráfica en los capítulos sobre la maquinaria y la jornada de trabajo en el libro primero de *El Capital,* la lucha para limitar la jornada de trabajo no sólo tuvo consecuencias para el bienestar de los trabajadores británicos, también obligó a que los capitalistas cambiaran su estrategia de acumulación. Tuvieron que abandonar una dependencia sistemática del aumento del plusvalor basada en exprimir a la mano de obra –lo que denominó plusvalor absoluto–, y pasaron a buscar medios de mejorar la productividad, lo que Marx llamó plusvalor relativo[46]. Estas luchas concretas se produjeron en la Inglaterra victoriana, pero se han reproducido por todo el planeta allí donde el capital ha establecido su dominio. Utilizando el lenguaje de Chakrabarty, son una parte de la *historia universal y necesaria del capital,* y por ello de la Historia 1.

A pesar de que ambas fuentes de inestabilidad –las patologías estructurales del capitalismo y la resistencia de la fuerza de trabajo– pueden perturbar la reproducción del capital, no funcionan de la misma manera ni tienen los mismos efectos. Aunque Chakrabarty a menudo utiliza los dos fenómenos de manera intercambiable, es importante mantener una distinción entre la perturbación de la *lógica* del capital y la perturbación de su *universalización.* Un modelo de reproducción puede ser perturbado, interrumpido o dislocado –Chakrabarty utiliza todas estas expresiones–, y acto seguido reanudarse de nuevo, empezar un nuevo ciclo después de la perturbación. En otras palabras, la simple perturbación de su reproducción no necesita hacer descarrilar

---

[45] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe,* cit., pp. 67, 250.

[46] Véase K. Marx, *Capital,* vol. I, Nueva York, Vintage, 1976, pts. 3, 4.

una universalización en marcha; la perturbación puede ser simplemente temporal y, después, continuar a buen ritmo la universalización una vez que el sistema se ha recuperado. Pero para que se socave la universalización de su lógica hace falta algo más que una interrupción de sus rutinas normales de reproducción. Hace falta una transformación fundamental de las reglas de la reproducción, como se ha sostenido anteriormente.

Estas dos fuentes de inestabilidad interrumpen y desestabilizan la lógica de reproducción del capital, pero solamente una de ellas socava realmente su universalización. Las crisis generadas por cuestiones estructurales –ya sea por la caída de la rentabilidad o por desequilibrios entre sectores– no suponen un bloqueo de la universalización del capital. En todo caso probablemente la aceleran. Como ha señalado David Harvey, las crisis a menudo desencadenan una expansión del capitalismo hacia el exterior en busca de nuevos mercados, de nuevos y más baratos inputs como una «solución espacial» *(spatial fix)*[47]. De esta manera, las crisis aceleran la expansión en el exterior del capital y la imposición de sus propias reglas de reproducción sobre nuevos territorios. Por el contrario, las luchas del trabajo representan unas amenazas mucho más fundamentales para la reproducción del capital. La realidad es que no sólo en muchos casos, sino incluso en la mayoría de ellos, esas luchas modifican estas reglas manteniendo sin cambios su integridad básica. Pero en los momentos y lugares en que las propias reglas se han transformado con cierta profundidad, ha sido como consecuencia de la lucha universal de los trabajadores para defenderse de la depredación del capital y mejorar su bienestar.

Por ello, si hay alguna auténtica fuente de oposición al impulso universalizador del capital, es la lucha igualmente universal de las clases subalternas por defender su humanidad básica. Esa es la motivación central de las miles de iniciativas y luchas en defensa de salarios, derechos sobre la tierra, salud, seguridad, dignidad, autodeterminación, autonomía, etc.; todos esos conceptos de la Ilustración contra los que arremeten los teóricos poscoloniales. Las «heterogeneidades e inconmensurabilidades» de la Historia 2 palidecen cuando se las compara con ellos.

---

[47] David Harvey, *The Limits to Capital*, Nueva York, Verso, 2007 [ed. cast.: *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990].

No hay ningún antagonismo necesario entre la Historia 1 y la Historia 2

Si la función de la Historia 2 no es interrumpir o hacer descarrilar la reproducción del capital, entonces no hay ninguna razón para que el capital «subyugue o destruya» la Historia 2, como Chakrabarty insiste que debe hacer. No hay ningún necesario antagonismo entre la Historia 1 y la Historia 2. Ya he sugerido que deberíamos desagregar la Historia 2 en dos subcategorías; la Historia 2_1, que es independiente del capital y no choca con él de ninguna manera, y la Historia 2_2, que es asimismo independiente del capital pero sí choca con él. Debería ser evidente que no se puede hablar en absoluto de ningún antagonismo entre la Historia 1 y la Historia 2_1. Si llega a haber algún conflicto, será con la Historia 2_2. Así que, como mucho, sólo podemos aceptar que la Historia 1 pueda tener que destruir o subordinar elementos de la Historia 2_2. Pero esto sólo da un respaldo limitado al argumento de Chakrabarty, fundamentalmente porque no tenemos ni idea de lo extensas o poderosas que son las prácticas asociadas a la Historia 2_2 comparadas con las de la Historia 2_1. Podría ser que la gran mayoría de las prácticas sociales de la Historia 2 estén de hecho situadas en el grupo 2_1, que es neutro respecto a la Historia 1.

Realmente, esta última posibilidad parece la más probable. Podemos considerar las implicaciones que tendría el que la mayoría de las prácticas que son independientes de las reglas del capital fueran también contrarias a su reproducción, es decir, que pertenecieran a la Historia 2_2. Si fuera así, entonces el capital tendría que transformar *culturas enteras* como una precondición para conseguir una reproducción estable. Por otro lado, si la mayoría de los componentes de la Historia 2 pertenecen a la Historia 2_1, que es neutral respecto al capital, entonces las precondiciones culturales para la reproducción estable del capitalismo son mucho menos exigentes. Hace falta la transformación de un conjunto de prácticas mucho menor, lo que significa que el capitalismo afronta menos obstáculos culturales para su implantación en los rincones lejanos del planeta. Sin duda, si volvemos la vista hacia la experiencia del siglo XX, en el que el capitalismo se ha propagado por todos los rincones del mundo a pesar de la enorme diversidad de culturas, la segunda proposición es la que parece más plausible. Esto no significa negar que la globalización ha traído consigo algunos profundos y duraderos cambios culturales, pero no ha homogeneizado el panorama cultural. Esto mues-

tra que el capital puede subsistir, incluso florecer, sin tener que revolucionar culturas enteras[48].

Una vez más, la mejor manera de comprobar la ausencia de antagonismo entre la Historia 1 y la Historia 2 es a través de una consideración del trabajo abstracto. Ya hemos abordado este tema en el capítulo 6, donde examinaba la equivocada opinión de Lisa Lowe de que la persistencia de jerarquías raciales y culturales en la mano de obra va en contra del concepto de trabajo abstracto. Yo planteaba el tema porque es un ejemplo de la desconfianza de los poscolonialistas hacia las categorías abstractas, y mostraba los errores que aquejaban a sus análisis. Volvamos ahora a cómo moviliza Chakrabarty el concepto de trabajo abstracto para demostrar sus particulares argumentos, y mostraré que, igual que Lowe, su análisis se basa en sutiles pero fundamentales errores sobre el concepto.

Chakrabarty utiliza el ejemplo del trabajo abstracto para ilustrar su afirmación de que la Historia 1 debe subyugar o destruir a la Historia 2[49]. Nos invita a que consideremos el ejemplo de un trabajador que aparece a las puertas de la fábrica a las ocho de la mañana dispuesto a entregar una jornada completa de trabajo. En su calidad de trabajador, de persona dispuesta a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario, representa todas las categorías abstractas de la economía política. Cuando cruza las puertas de la fábrica, se convierte en parte de la historia universal del capital, es decir, en parte de la Historia 1. Chakrabarty señala que, en la medida en que el trabajador llega preparado para ofrecer su actividad de trabajo, «todo los que he

---

[48] No necesitamos buscar más fuentes que Chakrabarty y sus compañeros poscolonialistas para encontrar apoyo en este frente. Recordemos que una premisa de la teoría poscolonial es que el capital no ha sido capaz de homogeneizar el panorama social. Este era el argumento que adelantaba Lisa Lowe en su equivocada crítica del concepto marxiano de trabajo abstracto. También es el fundamento de la insistencia de Chakrabarty en que la universalización ha fracasado. Ambos consideran la persistente heterogeneidad de las culturas como un dato que tener en cuenta incluso aunque admitan que el capital se ha propagado por el mundo. Lo que pasa es que interpretan la persistencia de la diversidad como prueba del fracaso de la universalización del capital. El hecho de que estén equivocados en sus conclusiones realmente no es importante aquí. Lo que importa es que ellos admiten la implantación del capitalismo en unos escenarios enormemente diversos. Esto demuestra que el capitalismo *no necesita* homogeneizar todo el panorama social porque la mayor parte de ese panorama pertenece a la Historia 2_1, la parte que es neutra para las reglas básicas del capitalismo.

[49] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, cit., pp. 65, 67.

dicho sobre el "trabajo abstracto" se le aplicará a él o ella»[50]. Pero el trabajador también es una persona concreta, inmersa en su cultura y sus normas locales, y modelada por sus peculiaridades biográficas, ninguna de las cuales es parte de la Historia 1. Chakrabarty dice que esto hace que partes de sus experiencias pasadas y algunas de sus actuales tendencias e inclinaciones pertenezcan a la categoría de la Historia 2.

> Mientras cruza las puertas de la fábrica, sin embargo, mi personaje ficticio también personifica otros tipos de pasado. Estos pasados, agrupados en mi análisis de la Historia 2, pueden estar bajo el dominio institucional de la lógica del capital y existir en estrecha relación con él, pero no pertenecen al «proceso de vida» del capital. Permiten al portador humano de la fuerza de trabajo establecer otras formas de estar en el mundo, es decir, otras formas distintas a la de portador de la fuerza de trabajo[51].

De modo que el trabajador representa ambas posibilidades dentro de su propia persona. Por un lado, es capaz de ser el trabajador abstracto, el depositario de la fuerza de trabajo que busca el capital para sustentar el proceso de acumulación. Por la otra, también refleja las particularidades de la cultura local que no fueron moldeadas por el capital y que reflejan maneras de ser que no se ajustan a sus exigencias de funcionamiento. Para Chakrabarty, esto representa una amenaza fundamental para el capital, que responde tratando de destruir la Historia 2. El lugar donde el capital lanza su asalto sobre la Historia 2 es el proceso de trabajo:

> El proceso disciplinario en la fábrica está dirigido en parte a lograr la subyugación/destrucción de la Historia 2. El capital, la categoría abstracta de Marx, le dice al trabajador: «quiero que te reduzcas a puro trabajo viviente –energía muscular más conciencia– durante las ocho horas por las que he comprado tu capacidad para trabajar. Quiero efectuar una separación entre tu personalidad (es decir, entre las historias personales y colectivas que representas) y tu voluntad (que es característica de la mera conciencia)...»[52].

---

[50] *Ibid.*, p. 66.
[51] *Ibid.*
[52] *Ibid.*, p. 67.

Chakrabarty está desarrollando aquí su análisis del trabajo abstracto, que precede a esta discusión sobre el proceso de trabajo[53]. Para él, el capital *crea* trabajo abstracto en el proceso de trabajo imponiendo la disciplina laboral sobre los trabajadores. Lo que adquiere el capitalista cuando el trabajador cruza la puerta de la fábrica no es trabajo abstracto, sino lo que Chakrabarty llama «trabajo real»[54]. Para la dirección de la fábrica, el desafío está en convertir este trabajo real, concreto, en trabajo abstracto. Esta transformación es lo que se supone que tiene que lograr el proceso de trabajo a través de la imposición de la disciplina de la fábrica[55]. El proceso disciplinario está dirigido a reducir al trabajador a pura energía viviente, pura actividad muscular, a un apéndice de la maquinaria. Al hacerlo, borra su historia, todas las normas y convenciones locales que le han producido como persona concreta –«las historias personales y colectivas que representas»–, de manera que se adapte a las necesidades de su empleador. La razón de este asalto sobre el trabajador procede de la amenaza que representa la Historia 2. Se puede ver que, en los pasajes que he citado, Chakrabarty sitúa la amenaza de la insubordinación del trabajador en esas dimensiones de su pasado que pertenecen a la Historia 2. Es ella la que genera «maneras de ser en el mundo diferentes a la de portador de la fuerza de trabajo». Por ello, para establecer su autoridad sobre el trabajador, el capital debe convertirle en puro y simple portador de trabajo. Lo hace destruyendo la Historia 2.

Sin embargo, todo este razonamiento descansa en un error básico sobre lo que busca el capital. Chakrabarty considera que el deseo de los capitalistas de reducir a sus trabajadores a «puro trabajo viviente» es el principal objetivo del proceso de trabajo. Pero esto es erróneo. Aunque los directivos diseñan la organización del trabajo de manera que les permita dominar a la mano de obra, eso es un objetivo secundario puesto al servicio de otro deseo mucho más fundamental. Recordemos el núcleo de mi argumento en el capítulo 6: lo que persiguen los gestores cuando contratan mano de obra es, en primer lugar, la extracción de un esfuerzo de trabajo que esté a la altura de las referencias que ellos establecen. Eso es lo que podríamos llamar el compromiso de primer orden de todo capitalista. Todas las estrategias de estos hacia la mano de obra en el espacio de trabajo, estrategias sobre las que se centra Chakra-

---

[53] *Ibid.*, pp. 51-56.

[54] *Ibid.*, pp. 92, 94-95.

[55] *Ibid.*, pp. 55-57, 95.

barty, se *derivan* de la persecución de este objetivo básico y cabe, por ello, considerarlas objetivos de segundo orden. El grado y la clase de autoridad que se ejercen en el proceso de trabajo son por ello útiles sólo porque sirven al propósito de extraer el nivel requerido de esfuerzo de trabajo.

Dicho esto, nos vemos obligados a preguntarnos si el objetivo de extraer el trabajo socialmente necesario requiere que los directivos traten de eliminar toda la Historia 2 de los trabajadores. ¿Exige que el trabajador pierda toda conexión con «la historia personal y colectiva» que le dio forma? Eso sería lo único que justificaría el considerar que el proceso de trabajo está fundamentalmente orientado a estos fines. Tendría que ser cierto que, para asegurar el esfuerzo de trabajo socialmente necesario, los gestores no tuvieran otra opción que borrar toda huella del universo normativo particular de cada trabajador. Pero debería ser bastante evidente que extraer el necesario esfuerzo de trabajo sólo exige la subyugación de aquellos aspectos de la cultura del trabajador que *inhiban* su capacidad o su disposición para trabajar como se demanda. Además, estos elementos recalcitrantes de su cultura sólo son una parte del total. La única base sobre la que podríamos aceptar el argumento de Chakrabarty –que el capital exige un asalto total sobre el conjunto de la Historia 2– sería si suponemos que cualquier componente de la cultura local que se desvía de las directas necesidades del capital es necesariamente contrario a la reproducción capitalista. Simplemente con establecer la premisa se ve que es totalmente extravagante.

Un argumento mucho más razonable es que los directivos iniciarán medidas para «subyugar o destruir» elementos de la Historia 2 sólo en *aquellos* casos en que *entran* en conflicto con la extracción de la fuerza de trabajo socialmente necesaria. Pero en aquellos casos en que los elementos son *neutros* para el esfuerzo de trabajo, los gestores se mostrarán indiferentes hacia ellos. En otras palabras, el capital no se preocupa de la cultura local de los trabajadores siempre que no interfiera con el proceso de acumulación. La actitud de los directivos hacia los diversos elementos de la Historia 2 será de indiferencia, no de hostilidad, *siempre que estos gestores puedan obtener el esfuerzo de trabajo que buscan.* Mientras los capitalistas puedan transformar esta dimensión particular de la cultura de los trabajadores, estarán conformes con dejar que las demás dimensiones se conserven con todo su esplendor. De hecho, la dirección puede incluso patrocinar esas otras dimensiones si consideran que eso ayudará a que los trabajadores se acostumbren a su autoridad. Constituye un hecho comprobado el que, desde hace algún tiem-

po, un elemento básico para la gestión de los recursos humanos haya sido rendir tributo a las culturas locales como manera de reducir fricciones en el espacio de trabajo. Las escuelas de negocios a menudo animan y ofrecen formación en multiculturalismo, no como señal de resignación ante la orgullosa resistencia de la Historia 2, sino como una muestra inteligente de que valorar los elementos neutros de la cultura local puede ayudar a domesticar los problemáticos. Algunas de las mutaciones más insidiosas de esta estrategia se describieron en el capítulo 6, cuando analizaba la posibilidad de que la dirección fomentara las identidades sectarias como un medio de imponer la disciplina sobre la mano de obra.

Si es cierto que los capitalistas pueden extraer con seguridad el esfuerzo socialmente necesario del trabajo sin tener que eliminar la Historia 2, entonces hemos establecido, una vez más, que no hay ningún necesario antagonismo entre la Historia 1 y la Historia 2. También hemos visto que semejante antagonismo, como puede esperarse, abarca solamente a un subconjunto de la cultura práctica del trabajador. Un número significativo de estas orientaciones prácticas revestirá mínimas consecuencias para los gestores, y por ende para el capital. Por eso la Historia 1 se muestra completamente feliz de coexistir con muchos elementos de la Historia 2.

Esta conclusión es totalmente consistente con el análisis del trabajo abstracto efectuado en el capítulo 6. Allí sosteníamos que el afán de los empleadores por el trabajo abstracto no debe entenderse como un deseo de hacer que todo el trabajo sea el mismo. El trabajo abstracto no es un *tipo* distinto de trabajo. Se refiere solamente a una dimensión de la actividad productiva de los trabajadores, a su capacidad de trabajar al nivel socialmente necesario de eficiencia. Los capitalistas sólo intentan poner esa dimensión de la actividad de sus trabajadores a la altura de la que alcanzan sus rivales; sin embargo, al esforzarse por homogeneizar *esta* dimensión del trabajo, pueden *profundizar* la heterogeneidad en *otras* dimensiones, como la raza, la casta, la cultura o el género. Lisa Lowe y David Roediger cometen el error de equiparar la homogeneización de *una dimensión* del trabajo con la homogeneización del trabajo *tout court*. Ahora debería ser evidente que Chakrabarty está cometiendo el mismo error. Para él, como para Roediger y Lowe, la persecución del trabajo abstracto solamente se puede entender como su homogeneización. En su insistencia en que el capital debe erradicar todas las Historias 2, Chakrabarty está afirmando que el capital no tolerará en sus trabajadores ningún vestigio de costumbres, prácticas o expectativas locales que no se

adapten a sus exigencias funcionales. O bien el capital homogeneiza la orientación práctica del trabajo haciendo que cada trabajador sea un simple ensamblaje de nervios y músculos, o el proceso universalizador debe considerarse fracasado. La exposición anterior demuestra que está tan equivocado en su perspectiva como Lowe y Roediger.

Una última cuestión: debido a su equivocada perspectiva de que la Historia 2 es la responsable de la perturbación del impulso universalizador del capitalismo, Chakrabarty atribuye una urgencia moral y política a su estudio. Ya que los teóricos de la Ilustración borran la diferencia histórica debido a su obsesión con la Historia 1, entonces una tarea central para los historiadores críticos es defender la realidad de la diferencia prestando atención a las prácticas encarnadas en la Historia 2; tratarlas como casos de resistencia al capital, no como reliquias o anacronismos. Sin embargo, las secciones precedentes deberían ser suficientes para demostrar que la idea de que las Historias 2 son lugares especiales de resistencia frente al capital no tiene ningún fundamento. ¿Qué decir entonces sobre la exaltación de lo que Chakrabarty llama, en diversos momentos, las heterogeneidades, heterotemporalidades, inconmensurabilidades, temporalidades inconmensurables, etc., del Este? Una vez que recuperamos el aliento, lo que todo eso significa es simplemente lo que parece ser: una *licencia para el exotismo.* Después de haber dejado claro que la Historia 2 ni desestabiliza la universalización del capital ni plantea ninguna amenaza para su reproducción, entonces no hay nada que justifique la aparentemente inacabable fascinación de los historiadores subalternistas por la religión, los rituales, los espíritus, el indigenismo, etc. Podemos criticarla por lo que parece ser: un renacimiento y celebración del discurso orientalista.

9.5 El historicismo como un no-problema

Pasemos ahora al problema del historicismo. Como hemos visto, la conceptualización que hace Chakrabarty del historicismo depende por completo de su anterior teorización sobre las dos Historias. Y, como acabamos de ver, aunque la distinción básica entre la Historia 1 y la Historia 2 puede justificarse, ninguna de las consecuencias que Chakrabarty desea derivar de ella aguanta un examen. Esto tiene algunas graves implicaciones para su crítica del historicismo.

Recordemos que Chakrabarty destaca dos supuestos como elementos centrales de los análisis historicistas. El primero es que tienden a atribuir una coherencia injustificada a complejos sociales, pues hacen que sus diversos elementos parezcan funcionalmente integrados. Se asume que las prácticas sociales encajan en un único y fluido conjunto, que funcionan con la misma lógica y pueden explicarse con los mismos principios. El segundo es que tratan la historia como si estuviera irrevocablemente impulsada hacia un futuro conocido. Conocer el futuro es asignarle un *telos*. Es la idea de que incluso si no podemos predecir el curso real de los acontecimientos en una región determinada, podemos tener una idea precisa de los principios básicos que gobernarán su desarrollo institucional. Chakrabarty acusa a los historicistas de abrazar estas falacias debido a la valoración historicista de la Historia 1 y la correspondiente degradación de la Historia 2. Ambas orientaciones conducen al mismo problema básico: hacen imposible apreciar la diferencia. Allí donde las prácticas no se alinean con el capital, y por ello no pueden ser explicadas por sus propiedades, los historicistas dan por hecho que *si esperamos lo suficiente* esas prácticas desaparecerán o se adaptarán a las reglas del capital. Chakrabarty les acusa de tomar la diferencia histórica como una aberración, de considerarla un no-problema conceptual, porque todos sus casos deben ser temporales.

Desde luego es lamentable que los teóricos se adhieran a un obtuso funcionalismo sobre los conjuntos sociales, e igualmente deplorable que se nieguen a reconocer la diversidad histórica. La cuestión no es defender estos errores ni negar que existan. De lo que se trata es de saber si los teóricos que ratifican la universalización del capital están atados y comprometidos con tales puntos de vista y, por extensión, si las teorías de la Ilustración los generan necesariamente.

Empecemos por el problema de la coherencia social. Partiendo de mis anteriores argumentos podemos ver dos fallos en la crítica de Chakrabarty. En primer lugar, que una teoría que afirma la universalización del capitalismo *no* tiene por qué asumir que el capital subordinará a su lógica a la totalidad de las prácticas sociales. Una teoría de esta índole –el marxismo, por ejemplo– puede reconocer perfectamente la duradera independencia de todo tipo de prácticas e instituciones, como se estableció anteriormente en este mismo capítulo cuando sostuve que los capitalistas no tienen ningún interés en subordinar todas las prácticas a la lógica de la acumulación. Si realmente no tienen ese interés, entonces pueden continuar reproduciéndose como capitalistas con los recursos que tengan disponibles. Hay un amplio margen para

que la Historia 2 pueda continuar su existencia y para una feliz coexistencia con la Historia 1. Esto a su vez significa que el conjunto social –el agregado de relaciones sociales en cualquier región geográfica– no necesita verse subsumido bajo un conjunto particular de reglas. Las diversas prácticas que forman el conjunto social pueden regirse por lógicas internas muy dispares, incluso mientras el capital se universaliza. Lo máximo que podemos decir es que las prácticas que sean necesarias para la reproducción del capital caerán bajo su influencia. Muchas de ellas internalizarán sus reglas de reproducción. Pero continuará habiendo prácticas que conserven su integridad y que también permanezcan estables. Por ello, las teorías que afirman el impulso universalizador del capital no tienen por qué borrar la diversidad histórica.

El segundo fallo de la teoría de Chakrabarty reside en su afirmación de que el hincapié que hacen las teorías post-Ilustración en los valores universales les impide ver la posibilidad de «discontinuidades, rupturas y cambios en el proceso histórico»[56]. Como se acaba de exponer, la posibilidad de discontinuidades y rupturas en la reproducción del capital, así como de desviaciones de su lógica, fue fundamental para el marco teórico marxista igual que para otras varias teorías de la economía política clásica y moderna. Chakrabarty está doblemente equivocado: tanto en su visión de que las teorías occidentales no pueden aprehender las discontinuidades y rupturas del desarrollo histórico, como en su creencia de que la principal fuente de esas rupturas es la Historia 2. Como se ha mostrado anteriormente, la fuente principal de inestabilidad y ruptura no es la Historia 2 sino las propiedades generales, sistémicas, del capitalismo; es decir, la Historia 1. Para los marxistas –siempre el principal blanco de la crítica de Chakrabarty– la fricción de los elementos constituyentes del capitalismo se ve amplificada por otra fuente de perturbaciones; concretamente, por el impulso universal de las clases subalternas para defenderse de la dominación. Marx pensó que el impulso general de explotar provocaba necesariamente una resistencia general por parte de los trabajadores. También esto es un ejemplo de fricciones sistémicas que vienen desde *dentro* de la Historia 1. La insistencia de Chakrabarty en que la atención a los valores universales impide apreciar las dislocaciones y perturbaciones no tiene ningún fundamento. Si acaso, podemos insistir en lo contrario: es imposible entender las fuentes que perturban la lógica de reproducción del capitalismo *salvo* que lo hagamos a través de las categorías de la Historia 1.

---

[56] *Ibid.*, p. 23.

Esto por lo que respecta a la primera consecuencia que Chakrabarty atribuye al historicismo. Ahora pasemos a la segunda, que el historicismo lleva a los teóricos a negar el lugar de la contingencia histórica. La afirmación de la universalización del capital ¿impone alguna clase de determinismo o teleología sobre el desarrollo histórico? Los marxistas a menudo responden a las acusaciones de determinismo negándolo, subiéndose al carro de la contingencia –especialmente en el actual clima intelectual en el que cualquier tufillo a determinismo a menudo se ve como la más grotesca insensatez–. Pero es importante resistir esa tentación. El hecho es que la universalización del capital *sí* impone límites sobre las elecciones de los agentes, y si lo hace, por definición también impone límites sobre «posibles futuros». En otras palabras, Chakrabarty tiene razón en que no se puede afirmar el dominio de la Historia 1 al mismo tiempo que se afirma que todos los futuros son posibles. Así que hay pocas dudas de que la universalización del capital –en virtud del hecho de que es la universalización de un conjunto determinado de estructuras y roles sociales– impone un cierto grado de estabilidad, y por tanto de determinismo, sobre los resultados sociales. Utilizando el lenguaje de Chakrabarty, esto significa reconocer que, una vez que el capitalismo se ha vuelto dominante, hay por lo menos algunos futuros que han quedado bloqueados. ¿Pero deberíamos tomar esto como un determinismo *injustificado*? Lo único que podría ser objetable es si exagerara las limitaciones que impone el capitalismo. En otras palabras, si el capitalismo bloquea realmente algunas opciones, entonces difícilmente cabe criticar a los marxistas por incorporar tal cosa a su teoría. La única crítica legítima sería si ellos son indebidamente deterministas o, en otras palabras, si su teoría es más determinista que la realidad.

Entonces, ¿cómo caen exactamente los marxistas en la trampa del determinismo? Chakrabarty no los acusa de predecir el curso real de acontecimientos futuros, ni sugiere que, para los marxistas, todos los capitalismos estén encaminados hacia una estrecha convergencia institucional. Esa clase de determinismo sin duda sería objetable, pero eso no es lo que Chakrabarty identifica con el historicismo marxista.

Lo que él identifica como el problema es la convicción marxista de que el futuro es «un futuro del que por lo menos conocemos los *principios constitutivos,* aunque no tengamos un *plano* del mismo»[57]. Nótese el contraste

[57] *Ibid.*, p. 250 (cursiva añadida).

entre los conceptos en cursiva. Está bastante claro lo que significaría tener un plano del futuro. Los planos describen cómo encajan entre sí los diversos elementos de un conjunto. Nos dicen qué son los elementos, su tamaño, forma y sus interconexiones. Si utilizamos esto como una metáfora del conocimiento histórico, sugiere que si tenemos un plano del futuro tenemos la capacidad de enumerar las instituciones reales que formarán la sociedad futura –su estructura interna, las interrelaciones mutuas, su peso relativo, etcétera–. Esto supondría ser capaces de predecir el diseño real de una sociedad determinada. Chakrabarty está de acuerdo en que el historicismo marxista *no hace* semejantes afirmaciones.

Para Chakrabarty el elemento central del historicismo marxista, y lo que encuentra objetable, es su afirmación de haber identificado los principios constitutivos que definirán el desarrollo futuro. No obstante, y como es habitual, Chakrabarty no nos dice lo que pretende transmitir esta expresión, pero su comparación con los planos insinúa lo que tiene en la cabeza. Cuando nosotros decimos que un proceso está regido por algún principio, lo que normalmente queremos decir es que hay un conjunto de *reglas* cuya función es permitir cierta clase de propiedades mientras rechaza otras. Es un mecanismo de selección. Por ello, aunque no conozcamos los detalles de lo por venir, tenemos una idea sobre ciertas propiedades formales a las que tendrá que atenerse, porque tales propiedades son las que han sido seleccionadas por las reglas.

Ahora bien, si llevamos esta intuición al problema del desarrollo histórico, adquiere una clara implicación. Significa que el capitalismo establece un conjunto de parámetros que seleccionan *a favor* de determinados *tipos* de instituciones y *en contra* de otros. Por ello, si los marxistas sostienen que el futuro está regido por determinados principios constitutivos, eso equivale a la afirmación de que las instituciones sociales futuras estarán poderosamente limitadas por presiones vinculadas al capitalismo –presiones como la acumulación de capital, el poder social de la burguesía, las demandas del trabajo asalariado, etcétera–. Tales principios no seleccionan personas particulares o alguna configuración institucional particular. No exigirían que los futuros Estados-nación adopten el diseño del Reino Unido de David Cameron, que la producción cultural se convierta exactamente en lo que produce Hollywood o que los procesos de trabajo se parezcan a la producción en masa de mediados del siglo XX. *Eso* realmente equivaldría a un plano. Lo que impondrían sería un conjunto de parámetros que las instituciones sociales estarían

obligadas a respetar. El principal de esos parámetros es que no interfieran con la acumulación de capital, incluso que la estimulen. Por ello, las instituciones sociales podrían variar mucho en sus detalles siempre que fueran consistentes con la reproducción del capitalismo. Los marxistas podrían predecir que habrá presiones para mercantilizar la producción cultural, pero no para producir ningún producto *en particular;* presiones de los Estados para favorecer los intereses capitalistas, pero no los intereses de ningún capitalista *en particular;* presiones para que los procesos de trabajo se ajusten a las demandas de rentabilidad, pero no para apoyar un modelo *en particular.* Ahí reside la diferencia entre los planos y los principios.

Creo que ahora tenemos una idea de lo que puede significar tener conocimiento de ciertos principios constitutivos que rigen el desarrollo histórico. Pero esos principios ¿serían igualmente vinculantes para todas las instituciones sociales? ¿Impone su sello el capitalismo sobre toda práctica o convención social? La respuesta ya está implícita en lo que se ha analizado en este capítulo: las presiones selectivas del capital no son igualmente vinculantes para todas las dimensiones de la vida social. Cuando el capitalismo echa raíces en una región, sus efectos transformadores se notan especialmente en las actividades económicas, mientras que son menos potentes en las prácticas políticas y culturales. Es cierto que algunos aspectos de estas últimas sin duda se llevarán con firmeza hacia un papel de apoyo a la producción capitalista. Las normas legales tendrán que reconocer y defender la propiedad, el Estado tendrá que fomentar la acumulación e incluso algunas normas culturales tendrán que adaptarse a la búsqueda del beneficio, si es que no lo han hecho ya. Pero habrá grandes franjas de convenciones políticas e ideológicas que quedarán mayormente abandonadas a su propia suerte. Esto significa que algunas prácticas encontrarán que los «principios constitutivos» del capitalismo serán bastante poderosos, incluso obligatorios. Esas serán las prácticas que estén íntimamente conectadas con la reproducción económica, las prácticas que Chakrabarty archiva dentro de la Historia 1. Pero sobre otras prácticas, más alejadas de la producción material, las presiones tendrán diversos grados de intensidad, en algunas actuarán con bastante fuerza mientras que en otras prácticas no lo harán en absoluto. Esto es lo que encierra la proposición de que el capitalismo establece los principios constitutivos del desarrollo histórico y, de ese modo, bloquea ciertos futuros.

Si atenerse a ciertos principios constitutivos tiene ese significado en relación al futuro, entonces está justificado que nos preguntemos si realmente es

una afirmación tan escandalosa. ¿Realmente quiere negar Chakrabarty que el capitalismo impone límites sobre las variaciones institucionales? ¿Piensa que todas las prácticas sociales son posibles una vez que el capitalismo toma el control? ¿Que no impone ningún límite a su diversidad? Eso sería una extraña posición para alguien que se considera un crítico del capital.

Desde luego, a estas alturas ya sabemos que la principal preocupación de Chakrabarty no es la existencia de limitaciones *per se,* sino lo estrictas que se considera que son. Parece creer que, para los marxistas, las limitaciones son tan vinculantes que conducen a la subordinación de todas las prácticas sociales a la lógica del capital, y, si eso fuera lo que exige la posición marxista, entonces sus preocupaciones estarían justificadas. Pero ya he mostrado con cierto detalle que tales desvelos son producto de su imaginación. Los argumentos marxistas no requieren que todas las relaciones sociales queden sometidas a la lógica del capitalismo. Ciertamente sí exigen que *algunas* prácticas queden directamente sometidas a las reglas del capitalismo, concretamente las que gobiernan la producción de bienes y servicios. En cuanto a las prácticas e instituciones que no están intrínsecamente conectadas con la producción económica, los requerimientos son menos vinculantes; en la mayoría de los casos, el grado en el que serán arrastradas a la órbita del capital no puede prejuzgarse de antemano. Esto es otra manera de decir que será un resultado contingente que dependerá de la contestación social. Por lo tanto, los marxistas puedan creer sin problemas que el desarrollo histórico estará guiado por determinados principios constitutivos, al mismo tiempo que aceptan una indeterminación en una amplia variedad de resultados sociales.

Esto en cuanto a la segunda dimensión del historicismo. Pero si resulta que ninguna de las dos dimensiones plantea una genuina amenaza, entonces no queda nada del argumento de Chakrabarty. En otras palabras, *el problema del «historicismo» se desvanece.* No se trata de que la crítica del historicismo que hace Chakrabarty sea errónea; lo que sucede es que ha inventado un problema donde no lo hay. Lo considera un tema de actualidad sólo porque, primero, malinterpreta las implicaciones de su distinción entre Historia 1 e Historia 2, y después, sobre la base de esa mala interpretación, atribuye a las teorías post-Ilustración perspectivas que no tienen. Piensa que, si una teoría está comprometida con la posibilidad de la universalización del capital, no puede permitir la presencia duradera de multitud de prácticas en la Historia 2. Esta incapacidad surge supuestamente de la idea de que la Historia 1 subsumirá necesariamente bajo su lógica todas las relaciones sociales. Pero

todo el argumento de Chakrabarty se basa en una premisa equivocada, que para que el capital (Historia 1) se universalice, tiene que subyugar/subordinar la independencia de la Historia 2, es decir, de todos los elementos del conjunto social que no se adapten a la lógica del capital. Una vez que rechazamos esa premisa, el resto del marco teórico que construye en *Provincializing Europe* simplemente se derrumba. Ya que la universalización no requiere la extinción de la Historia 2, no hay ningún antagonismo necesario entre las dos Historias. La Historia 1 no tiene ninguna necesidad de abolir la Historia 2, y, ya que no hay ningún antagonismo, la Historia 2 puede perdurar felizmente, con todo su esplendor, junto a la Historia 1. Y como la Historia 2 puede persistir de esta manera, no hay ninguna presunción de que, sólo con que esperemos lo suficiente, la Historia 2 se disolverá o perderá su independencia. Sin duda, las prácticas internas de la reproducción económica se transformarán con criterios capitalistas, y aquí es donde la metáfora de la «sala de espera» es apropiada y completamente defendible. Pero esta transformación no supondrá la correspondiente eliminación de todos los elementos de la Historia 2. Tampoco sufrirán presiones similares para adaptarse a la lógica universalizadora. Por ello, las dos Historia conservan sus propias propiedades dinámicas incluso mientras continúan intersectando de vez en cuando. Las teorías comprometidas con la realidad de la universalización del capital no tienen que estar ciegas ante la diversidad histórica. Pueden afirmar la primera al mismo tiempo que reconocen la viabilidad de todas las relaciones y prácticas que Chakrabarty agrupa en la Historia 2.

9.6 Regreso a la cuestión del capitalismo y la diversidad

Ha llegado el momento de reunir los argumentos sobre la diversidad histórica y mostrar los múltiples canales mediante los cuales un capitalismo universalizador genera una diversidad de formas sociales.

Los lectores deberían sacar en claro dos puntos principales del análisis que viene a continuación. El primero es que el capitalismo no sólo es compatible con la diferencia social, sino que la produce sistemáticamente. El segundo es que como una gran parte de lo que consideramos que son diferencias sociales están de hecho relacionadas causalmente con la producción capitalista, se deduce que el análisis de esa diversidad debe, por necesidad,

basarse en las categorías universalizadoras de las teorías post-Ilustración. Así que, mientras que el primer punto socava el frecuente argumento poscolonialista de que el capitalismo homogeneiza lo social, el segundo desmiente la afirmación de que las teorías universalizadoras no pueden aprehender la heterogeneidad.

Tres fuentes de diversidad en el capitalismo

Hemos reflexionado sobre el argumento subalternista de la diversidad en varios lugares de este libro. Ocupó un lugar central en el capítulo 5 sobre la cuestión del poder; fue el objeto del capítulo 6 y de su defensa del trabajo abstracto como categoría y, desde luego, ha sido fundamental para la discusión del historicismo en este mismo capítulo. En todas estas coyunturas he sugerido que el capitalismo puede convivir con una tremenda heterogeneidad social e incluso generarla, y que las categorías abstractas del pensamiento de la Ilustración pueden aprehender la conexión entre los dos. Ahora voy a reunir los argumentos repartidos por estos cuatro capítulos y presentarlos de forma consolidada. A continuación, detallo los canales a través de los cuales el capitalismo se acomoda a la diversidad social o la genera. Mi lista no es de ningún modo exhaustiva, pero sí creo que estos son los canales más importantes.

Primer canal: reforzar la heterogeneidad existente

Ya hemos encontrado esta dinámica en el análisis del trabajo abstracto[58]. El capitalismo no tiene que disolver las diferencias sociales para reproducirse; de hecho, los directivos pueden tener interés en apoyarse en distinciones sociales para extraer, de manera más efectiva, el esfuerzo de los trabajadores. Un segundo mecanismo que puede reforzar las divisiones existentes es hacer que, para los trabajadores, resulte razonable aferrarse a sus parientes y amigos, consolidando así las identidades existentes y reforzando la heterogeneidad social, como vimos en nuestro análisis de la historia del trabajo de Chakrabarty[59]. Ambos procesos son endémicos en la producción capitalista. El primero refuerza las divisiones desde arriba y el segundo desde abajo.

---

[58] Véase el anterior capítulo 6.

[59] Véase el anterior capítulo 8.

Segundo canal: producir una nueva heterogeneidad

Como hemos visto anteriormente, la principal fuente de fricción para la reproducción capitalista, así como para su universalización, son los elementos internos de la Historia 1[60]. Una de las principales consecuencias de la inestabilidad resultante es que el desarrollo capitalista es acusadamente desigual en el espacio y el tiempo. Por un lado, cuando el capital se mueve de una región a otra buscando beneficios, produce oleadas de destrucción en algunos lugares mientras provoca la creación de zonas de acumulación totalmente nuevas en otros. Pero este movimiento se produce a diferente velocidad entre las regiones, ya que los beneficios caen rápidamente en algunos lugares pero más lentamente en otros. Las diferentes velocidades del movimiento del capital generan tasas de crecimiento económico muy diversas, lo que a su vez significa que algunas regiones entran en declive y decadencia mientras otras crecen, todas con unos ritmos muy diferentes. Estas dinámicas diferenciadoras se ven amplificadas por la disputa entre el trabajo y el capital –también interna a la Historia 1– que acompaña necesariamente al proceso de acumulación, tanto cuando va remitiendo en una región determinada como cuando despega en otra.

De ese modo, la diversidad que procede de la irregularidad de cada ciclo de acumulación, y del ascenso y declive de regiones económicas, queda realzada por los efectos contingentes del conflicto entre el capital y el trabajo. En algunos lugares, el capital puede imponerse con celeridad, mientras que en otros se ve obligado a adaptarse a la defensa que hace el trabajo de su propio bienestar. Cualquiera que sea el equilibrio de poder en un lugar determinado, produce su propia estructura institucional que refleja ese equilibrio. De ese modo, en la Europa de la posguerra, el trabajo adquirió suficiente poder como para construir y sostener un poderoso Estado del bienestar, sindicatos, infraestructuras, etc., todo lo cual afectó a su vez al ritmo de la acumulación y a los medios de reproducción de la clase trabajadora. Por otro lado, en Estados Unidos, un equilibrio de poder muy diferente entre el trabajo y el capital llevó a una democracia social más débil, a unos sindicatos menos poderosos, a prestaciones sociales muy privatizadas, etc., dando lugar a un conjunto de estrategias de acumulación bastante diferentes y a modelos muy distintos de reproducción de la clase trabajadora. Todo esto puede compararse con las clases de capitalismo que se construyeron en el mundo poscolonial, con sus

---

[60] Véase, en este mismo capítulo 9, las páginas 320-324.

propias temporalidades y sus propios modelos de acumulación. Y aunque todas sean variantes dentro del capitalismo, cada una exhibe sus propias particularidades temporales y espaciales. Esto es simplemente otra manera de decir que el capitalismo promueve el desarrollo, pero que ese desarrollo es muy diferenciado y desigual. El capitalismo es cualquier cosa menos una dinámica puramente homogeneizadora.

Tercer canal: la indiferencia ante la heterogeneidad existente

La tercera fuente de heterogeneidad es la capacidad del capitalismo para coexistir con toda clase de prácticas sociales siempre que no choquen con su lógica de reproducción. Gran parte de este capítulo se ha dedicado a esa cuestión.

De los tres canales descritos, solamente uno cuenta como puramente interno a la Historia 1 –el segundo canal, que se refiere al desarrollo desigual–. Los otros dos son casos completos o parciales de la coexistencia de la Historia 1 con la Historia 2. Si consideramos el primero de estos tres canales, a través del cual el capitalismo fomenta la heredada diversidad social, ese resultado puede alcanzarse a través de la destrucción de la Historia 2 o de su subyugación por la Historia 1. Pero no tiene por qué ser así. No es necesario asumir que las prácticas reforzadas por el capitalismo serán absorbidas por su lógica reproductiva; pueden ser fortalecidas sin volverse dependientes de él. Por poner un ejemplo, podemos ver que, en determinados escenarios coloniales, los empleadores se apoyaban en las clases gobernantes tradicionales para que les suministrasen mano de obra y mantuvieran el orden político. Lo hacían no por medio de destruir las bases de la autoridad local, sino fortaleciéndolas. Esto es un ejemplo de la solidificación que hacía el capital de prácticas que no controlaba, y que no seguían sus mismas reglas reproductivas. Sin duda ciertos aspectos de la vida tradicional cambiaron dramáticamente cuando productores, que anteriormente habían sido campesinos, se vieron obligados a trabajar para empresas coloniales como asalariados o en régimen de servidumbre por contrato, pero esta transformación fue acompañada del reforzamiento de otras prácticas tradicionales que conservaban su propia integridad. Por ello, aunque la Historia 1 y la Historia 2 interactuaban entre sí, la primera no destruyó a la segunda. Lo que demuestra este ejemplo es que, cuando el capitalismo refuerza formas existentes de heterogeneidad social, puede hacerlo sin destruir la base de reproducción independiente de las mis-

mas. Es un ejemplo de la Historia 1 *promoviendo* a la Historia 2 –justamente lo contrario de lo que predice Chakrabarty–. Finalmente, el tercer canal ejemplifica evidentemente la feliz coexistencia de las dos Historias.

Lo que significa esto para la teoría

¿Qué implican estos tres canales para la teoría? Para desarrollar un análisis de casos en los que la producción de diversidad esté causalmente relacionada con el capitalismo, es muy probable que sea necesario emplear el mismo marco que Chakrabarty critica. En otras palabras, ya que las prácticas o las formas sociales bajo escrutinio están causalmente vinculadas al capitalismo, su análisis hará referencia a cualesquiera que sean las propiedades del capitalismo implicadas en su reproducción. Estas propiedades pueden ser *internas* a la Historia 1, como en casos que entran en el segundo canal, o pueden estar *interconectadas con* la Historia 1 a través de alguna red, como en el caso del reclutamiento de mano de obra colonial en la discusión del primer canal. En estos casos, la diferencia social se explicará como una consecuencia del impulso universalizador del capitalismo, y desplegará las categorías universalizadoras del pensamiento herederas de la Ilustración.

Pero en los casos representados por el tercer canal, las categorías universalizadoras podrían no tener ninguna relevancia para las prácticas en cuestión. Esto se debe a que la diversidad que se está examinando es un ejemplo de la Historia 2 hacia el que el capitalismo se muestra ampliamente indiferente. Recordemos que la multitud de prácticas sociales a las que nos estamos refiriendo aquí son las que conservan su independencia de las reglas del capitalismo. Por lo tanto, las explicaciones sobre cómo y por qué perduran probablemente no hagan referencia al capitalismo y, a diferencia de los dos primeros canales, las historias de estas prácticas no tendrán que basarse en las categorías universalizadoras del capital. Puede que estén impulsadas por dinámicas institucionales muy localizadas, que estén atadas a otras prácticas culturales o que sean resultados muy contingentes de conflictos sociales no conectados con el capital. En consecuencia, la cuestión principal no será si son o no productos del capitalismo ya que no lo son, sino si son productos de prácticas sociales materiales o de dinámicas internas al discurso o a la cultura de esa sociedad. En otras palabras, lo que estará en juego no es la relevancia de un marco marxiano sino la relevancia de un marco materialista.

Esto significa que no hay ninguna presunción de que un capitalismo universalizador deba ser la llave maestra que explique cualquier fenómeno social. Será muy relevante para los fenómenos generados en los canales uno y dos, pero no en el tercero. Cuando encontramos que un fenómeno entra en este último, no amenaza de ninguna manera las afirmaciones universalizadoras de la teoría porque esta admite perfectamente que un gran abanico de prácticas caiga fuera de su alcance. Estos fenómenos tendrán sus propias explicaciones, y las que sean es algo que no puede prejuzgarse. Como he sugerido en el párrafo anterior, no hay siquiera una presunción de que la explicación deba ser una explicación materialista, por lo menos no con respecto a la causa inmediata.

Por ello, Chakrabarty está bastante equivocado al mantener que las prácticas que no se corresponden claramente con las prototípicamente «modernas» deben ser una fuente de inquietud para las teorías universalizadoras. Sostiene que la «conciencia histórica moderna» –es decir, los modos de pensamiento influidos por el «historicismo»– sienten necesidad de «construir un único contexto histórico para todo» para así explicar cualquier cosa[61]. Todo debe verse o bien como resultado directo de algún principio universalizador o como un vestigio, un anacronismo que más pronto o más tarde desaparecerá. Pero ya debería estar claro que Chakrabarty se equivoca. Es totalmente coherente afirmar la universalización del capital y aceptar al mismo tiempo la potencial viabilidad de prácticas tradicionales. En algunos casos, pueden reproducirse debido a su conexión con el capitalismo, como en el caso de los trabajadores que mantienen sus identidades comunales, examinado en los capítulos 6 y 8. En otros casos, serán independientes del capital y tendrán sus propias fuentes, como sucede con la Historia 2 de Chakrabarty. Aunque ambas clases de prácticas estarán basadas en diferentes fundamentos, en *ningún* caso deben tratarse como anacronismos. Una teoría universalizadora será perfectamente capaz de incorporar estos fenómenos a sus compromisos centrales.

9.7 Conclusión

Una de las motivaciones centrales de los estudios poscoloniales es analizar cómo ha afectado la globalización del capital en la era moderna a las dinámicas sociales del Este. Una perspectiva convencional, promovida por teóricos

[61] D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, cit., p. 243.

occidentales en el siglo XIX, era que, a medida que el capitalismo se extendía por el mundo, subordinaba a sus propios principios una zona cada vez más extensa, imponiendo un conjunto común de limitaciones y coerciones sobre las poblaciones de la región. El hecho de que estas poblaciones pasaran a estar sometidas a las mismas presiones, y a menudo a las mismas prácticas, se tomaba como una razón para situarlas dentro de un marco analítico común. Esta estrategia la desplegaron Marx y sus seguidores, pero los teóricos poscoloniales tienen razón en su suposición de que su uso se extendió más allá de los marxistas. El resultado fue la creación de una especie de historiografía global del capitalismo. Como señala Chakrabarty, bajo sus auspicios la historia de regiones tan diversas como la India moderna, Japón o Egipto, podía caer bajo la misma categoría general de la historia del capital.

Esta es la perspectiva que rechaza Chakrabarty en *Provincializing Europe* con argumentos que, como he mostrado en este capítulo, están construidos sobre una serie de conceptos erróneos. Una vez que corregimos sus debilidades, se muestra que es totalmente legítimo escribir una historia universal del Este y del Oeste –lo que Chakrabarty denomina «historia capitalista»–. Pero esto sólo significa que en *algunas* de sus prácticas, los agentes en Bombay, Nairobi, Detroit y El Cairo están sometidos a un conjunto de limitaciones común para todos.

Por eso he defendido tanto el éxito del *proceso* universalizador como la utilidad de determinadas *categorías* universales que se corresponden con dicho proceso. El fundamento para mi defensa de la universalización del capitalismo es que su realización no exige la subordinación de todas las prácticas sociales. Todo lo que necesariamente hace falta es un cambio de las específicas relaciones sociales que rigen la producción económica. Desde luego, esto afecta a una amplia variedad de relaciones, muchas de las cuales no son directamente económicas. Pero también deja fuera una amplia variedad de prácticas. No se trata de que tales prácticas, más alejadas, no se vean afectadas en absoluto por las dinámicas capitalistas. Sentirán algo del impacto de la transformación económica, aunque sólo sea por el papel central de la reproducción económica –para los agentes a nivel micro y para la sociedad a nivel macro–. Por ello, los cambios en esta esfera se propagarán hacia fuera implicando de muchas maneras a otras relaciones. La cuestión es que la naturaleza y el peso de su impacto, así como la dirección del cambio, no pueden prejuzgarse una vez que nos hayamos alejado de las actividades centrales.

Por ello es totalmente razonable afirmar lo que Chakrabarty niega; que una vez que el capitalismo está instalado, y mientras permanezca así, podemos conocer los principios constitutivos que regirán el desarrollo social. Esto no es una muestra de un indebido determinismo, sino el reconocimiento de las consecuencias reales de determinadas estructuras sociales. O, dicho de otra manera, la teoría no es más determinista que la realidad.

10 La nación sin limitaciones

Como se ha sostenido en el capítulo anterior, el capitalismo ejerce poderosas presiones estructurales sobre el carácter de las instituciones sociales. Esta propiedad es la que cuestiona Dipesh Chakrabarty cuando acusa a los marxistas de afirmar conocer los «principios constitutivos» de las instituciones futuras[1]. Considera que una afirmación semejante surge de un injustificado determinismo que impone una clausura artificial sobre un futuro infinitamente moldeable. Yo sostenía que no sólo está justificado considerar limitado el futuro, sino que sería bastante extraño que no lo estuviera: si el capitalismo es real y si limita realmente las elecciones que están disponibles para los agentes, entonces se deduce que también pone límites sobre el abanico de instituciones que son compatibles con él.

En este capítulo examinaremos otro intento subalternista de negar los efectos limitadores del capitalismo, los de la teoría de Partha Chatterjee sobre el nacionalismo colonial tal y como se formula en su obra *Nationalist Thought and the Colonial World* (1986)[2]. Chatterjee ha obtenido notoriedad por describir estos nacionalismos como un *discurso derivado* –una ideología que pretende ser crítica con la dominación occidental pero que de hecho es incapaz de sustraerse a su influencia–. El nacionalismo anticolonial está lastrado por la contradicción de que, aunque rechaza las principales afirmaciones de la

---

[1] Véase *supra*, p. 334.

[2] Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, Londres, Zed Books, 1986.

ideología colonial, la ideología de gobierno, lo hace mientras acepta los fundamentos sobre los que los amos coloniales mantuvieron su dominio[3]. Parece rechazar la dominación occidental, pero de hecho cierra la posibilidad de escapar de ella. En este aspecto, el nacionalismo anticolonial está atrapado dentro del marco que busca desplazar. Chatterjee mantiene que las teorías del nacionalismo existentes no pueden apreciar este aspecto del nacionalismo anticolonial porque lo consideran una réplica del fenómeno que se produjo en Occidente. Por eso, igual que con otros temas que hemos examinado en este libro, se produce un llamamiento a favor de una nueva teoría, de un nuevo marco y de dar la vuelta al canon existente.

Para Chatterjee, una de las señales que muestran que el nacionalismo colonial sigue prisionero de la ideología occidental es su adopción de una agenda modernizadora para el Estado-nación. Para él, la perspectiva modernizadora es una trampa, una parte del mismo discurso que se utilizó para justificar la dominación occidental. Insiste en que el hecho de que nacionalistas como Nehru la aceptaran es una muestra de que fueron incapaces de liberarse de la ideología colonial. Desde luego, esto presupone que el giro hacia la modernización se emprendió no por un reconocimiento de las limitaciones reales impuestas por el capitalismo global; presupone que realmente había una posibilidad de oponerse a la modernización y, a pesar de ello, construir una economía política nacional viable. Esto es presuponer que el capitalismo no limita de hecho el abanico de opciones posibles para las elites nacionales. El argumento de Chatterjee, en otras palabras, es muy similar a la negación que hace Chakrabarty de que podamos conocer los «principios constitutivos» del futuro.

Yo pretendo demostrar que, en gran medida, la teoría del nacionalismo de Chatterjee fracasa porque niega la realidad de las limitaciones del capitalismo. Trata las decisiones racionales como si estuvieran ideológicamente impulsadas y, al hacerlo, exagera enormemente el papel de las ideas e infravalora gravemente los efectos de las estructuras ya existentes. Pero eso no es todo. La teoría de Chatterjee también es una descripción orientalista bastante descarada de la división Este/Oeste. No se limita a presentar el giro hacia la modernización como el producto del adoctrinamiento occidental, sino que presenta el despliegue de la razón –del argumento racional, la objetividad, la evidencia– como algo occidental y, por ende, colonial. Según su teoría, cual-

---

[3] Chatterjee emplea habitualmente la expresión «nacionalismo colonial». En este capítulo utilizo «nacionalismo colonial» de manera intercambiable con «nacionalismo anticolonial».

quier nacionalista que se apoye en la Razón –el término que emplea para indicar todas las facultades que acabo de mencionar– está atrapado dentro del discurso colonial. Una vez más vemos la racionalidad, la lógica, la ciencia y la objetividad como algo interno al pensamiento occidental y ajeno al Este. La teoría del nacionalismo de Chatterjee es probablemente el argumento más exhaustivamente orientalista de todos los que hemos analizado hasta ahora.

10.1 Las dos dimensiones del nacionalismo anticolonial

En la teoría del nacionalismo de Chatterjee hay dos componentes distintos. Uno es una sociología histórica de los *movimientos* nacionalistas, el otro un análisis de la *ideología* de esos movimientos. La parte distintiva de su trabajo está contenida en este segundo componente: el contenido ideológico del nacionalismo. En cuanto a la sociología del movimiento nacionalista, su discurso es muy similar al de Guha aunque con un despliegue más visible de referencias a Gramsci. Chatterjee basa por completo los dos componentes de su argumento en la experiencia india, pero es importante señalar que pretende que sea válido para todo el mundo colonial. La suya es una teoría *general* de la ideología nacionalista, un detalle importante porque, aunque insiste en su relevancia general, no presenta ninguna evidencia que apoye esta pretensión. Ni siquiera hay una mención, menos aún un análisis, de cualquier otra experiencia colonial. Por ello, nos corresponde a nosotros valorar sus afirmaciones en relación a la experiencia real del resto del mundo.

La revolución pasiva

Chatterjee considera que el movimiento nacionalista es un ejemplo de lo que Gramsci llamó una revolución pasiva[4]. Los elementos básicos de una revolución pasiva se entienden mejor si se comparan con las revoluciones burguesas

[4] La fuente básica de esto es el análisis que Gramsci efectúa del *Risorgimento* en los *Cuadernos de la cárcel*. Véase Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (eds.), Londres, Lawrence y Wishart, 1971, pp. 44-122. La bibliografía sobre Gramsci alcanzó su cima en la década de 1980, y se resiente por el hecho

canónicas. Mientras que en estas últimas se entiende que la clase capitalista lanzó un ataque frontal, a gran escala, contra el viejo orden, esta estrategia la abandonaron más tarde sus homólogas. En periodos posteriores, como se pone de manifiesto con las revoluciones de 1848 y el *Risorgimento* italiano, la burguesía se abstiene de atacar la propiedad terrateniente. Eso se debe a que carece del poder social para alcanzar el liderazgo sobre la nación, a que fracasa en «hablar por todo el pueblo», como podría haber dicho Guha. Debido a su exigua legitimidad, no puede confiar en que el movimiento que está encabezando contra el orden feudal vaya a limitar sus objetivos a la erradicación de la propiedad terrateniente y deje intacta la propiedad capitalista. En esta situación, la burguesía se diferencia de los dirigentes de las revoluciones clásicas en que teme desatar las energías populares contra el antiguo régimen. Por ello, los capitalistas optan por un enfoque más cauto que va erosionando gradualmente la base del poder de los terratenientes durante un periodo de tiempo más largo. La clave está en apoderarse del poder del Estado, ya que las palancas de ese poder son las que le permiten a la burguesía transformar lentamente la estructura de clases. Chatterjee lo resume así:

> [E]n situaciones en las que una burguesía emergente carece de las condiciones sociales para establecer su completa hegemonía sobre la nueva nación, recurre a una «revolución pasiva». Intenta una «transformación molecular» de las clases dominantes en socios de un nuevo bloque histórico, con una apropiación solamente parcial de las masas populares, para crear primero un Estado como la precondición necesaria para el establecimiento del capitalismo como el modo de producción dominante[5].

Para alcanzar el poder del Estado, la burguesía debe todavía emprender una movilización de masas, como lo hizo en las revoluciones de 1640-1648 y 1789. Pero esta movilización afronta desafíos especiales. No puede desatar

---

de que estaba muy revestida del marco althusseriano a la sazón en boga, así como por los debates políticos en torno al eurocomunismo. Pero una lúcida introducción en un lenguaje directo la proporciona Joseph V. Femia en *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process,* Oxford, Oxford University Press, 1981. Un reciente intento, con desigual éxito, de extender el concepto a América Latina se encuentra en Adam David Morton, *Unravelling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy,* Londres, Pluto Press, 2007.

[5] P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World,* cit., p. 30.

simplemente la ira popular contra el antiguo régimen porque no se fía de su propia capacidad para poner límites a las ambiciones populares. Esto es lo que significa fracasar como clase hegemónica. Por ello, en vez de eso, tiene que ser una movilización cuidadosamente moldeada, *contenida,* una movilización que otorgue a su liderazgo una verdadera fuerza política pero que esté limitada en sus objetivos sociales y políticos.

Chatterjee afirma que la «revolución pasiva es la forma general de transición desde el dominio colonial al poscolonial en el siglo XX»[6]. Su proyecto es analizar el *contenido* de la ideología que facilita el comienzo de esta transición: la ideología del nacionalismo anticolonialista. Pero el propio contenido necesita cumplir ciertos requerimientos funcionales básicos para que triunfe en la doble ambición de la revolución anticolonial pasiva: expulsar al poder colonial al mismo tiempo que se conserva el poder de las clases dirigentes locales. La ideología debe ser movilizadora, pero también un instrumento de *control.* Debe conseguir articular algunas de las preocupaciones de las clases populares, pero también evitar que esas mismas clases alcancen un poder real por medio de una participación genuina en la vida política de la nación. Este es el desafío que se le presenta al nacionalismo anticolonialista en el siglo XX. Su éxito como formación discursiva depende de su éxito en alcanzar ambos fines, la movilización y el control.

Este argumento es bastante similar al que propone Ranajit Guha sobre la naturaleza de la revolución burguesa en India. Recordemos que, para Guha, la burguesía india recurrió a una estrategia de movilización que incluía a las masas pero que se negaba a permitir que tuvieran verdadera iniciativa política. Las mantuvo dentro de unos límites aceptables para las elites locales. La descripción de Chatterjee de la ideología nacionalista resume esencialmente el argumento que adelantaba Guha en el primer número de *Subaltern Studies* y que más tarde desarrolló en *Dominance without Hegemony.* Para ambos autores, los límites de la ideología como instrumento de movilización fluyen directamente de las limitaciones bajo las que surge: el hecho de que exprese los intereses de una clase burguesa que no ha alcanzado –ni puede hacerlo– la hegemonía real sobre el movimiento que lidera. El conservadurismo de la ideología refleja el fracaso histórico de la clase a la que sirve: la burguesía nacional.

Ya que hemos dejado al descubierto defectos irreversibles del argumento de Guha sobre el nacionalismo anticolonial, nos vemos obligados a pregun-

---

[6] *Ibid.*, p. 50.

tarnos si tales defectos también socavan el trabajo de Chatterjee. Realmente no lo hacen. Como vimos en el capítulo 4, la descripción de Guha del movimiento nacionalista en India era de hecho perfectamente sólida. Donde su argumento se derrumbaba era en sus afirmaciones contrafactuales: que el camino de India a la modernidad se desviaba del estándar establecido por los capitalistas occidentales y, que por ende, la burguesía india fracasó como agente modernizador. De hecho, como he demostrado anteriormente, los capitalistas indios hicieron más o menos lo mismo que habían hecho sus homólogos europeos, y la modernización, que Guha asocia con estos últimos –la integración de las dos esferas, el ascenso de la cultura liberal democrática–, fue en realidad un logro de las clases subalternas. El argumento de Chatterjee fracasaría si descansara en las hipótesis alternativas implícitas en su análisis –el contraste entre las revoluciones «activas» en Inglaterra y Francia, y la revolución «pasiva» en el mundo colonial–. Pero, a diferencia de Guha, Chatterjee no apoya su argumento en lo contrafáctico. Lo basa en el componente descriptivo, en lo que la burguesía realmente hizo. Y esa es la parte que es defendible. Chatterjee simplemente se pregunta que ya que la burguesía no tenía ninguna inclinación por atacar frontalmente a las clases terratenientes, ¿qué género de ideología iba a construir como herramienta movilizadora?

Esto plantea una segunda cuestión: saber si el análisis de Chatterjee añade algo nuevo a los análisis existentes sobre el nacionalismo colonial. Lo que hacía que el análisis de Guha fuera interesante era su hipótesis alternativa, pero también era lo que hundía su argumento. Una vez que abandonamos la comparación con Europa, lo que queda es la anodina y totalmente convencional afirmación de que la dirección del movimiento anticolonial en India trabajó arduamente para mantener las ambiciones del movimiento dentro de unos límites estrechos. Intelectuales radicales han estado señalando eso mismo durante décadas[7]. Adscribirle una sofisticada etiqueta –una «revolución pasiva»– añade poca sustancia. Desde luego es cierto que, ya que los movi-

---

[7] El pionero del análisis político del nacionalismo indio fue sin duda M. N. Roy, uno de los fundadores del comunismo indio. Un temprano e interesante ejemplo de su trabajo es la obra de 1922, *India in Transition,* Bombay, Nachiketa Books, 1971; más esclarecedores fueron su influyente serie de artículos de las décadas de 1920 y 1930, ahora disponibles en el volumen *Selected Works of M. N. Roy,* Sibnarayan Ray (ed.), Delhi, Oxford University Press, 1987. También son relevantes los influyentes análisis de la primera generación de marxistas en la India poscolonial: R. P. Dutt, *India Today,* Bombay, People's Publishing House, 1949, y A. R. Desai, *Social Background of Indian Nationalism,* Bombay, Popular Book Depot, 1954.

mientos estaban bajo el liderazgo de la burguesía, sus ideologías iban a respetar por lo menos algunas formas de propiedad: su universo ideológico se ve condicionado por sus ambiciones políticas. Por eso, si la dirección nacionalista buscaba alguna forma de compromiso entre la elite, se deduce que la ideología movilizadora de esta revolución tenía que estar funcionalmente adaptada a esos fines. El proyecto de Chatterjee –analizar el contenido de la ideología– sin duda tendría un interés *descriptivo*. Nos diría cómo confeccionó la dirección un discurso que encajara con sus propósitos. Sin embargo, no tendría mucho interés *teórico*. Simplemente describiría otro ejemplo en la sucesión de nacionalismos conservadores que se diferencian solamente en los detalles.

La ideología de la revolución pasiva

No obstante hay cierta novedad en la teoría de Chatterjee. No se limita simplemente a sostener que la ideología nacionalista está políticamente comprometida con mantener el dominio de la elite. Su argumento es mucho más ambicioso y polémico; que la ideología nacionalista también asegura la *continua subordinación* de la antigua colonia a Occidente, incluso después de la independencia. También esta idea puede sonar familiar: en la era de la posguerra, muchos intelectuales radicales sostenían que, para las antiguas colonias, la independencia formal no había dado sus frutos porque seguían dominadas por los países avanzados a través de mecanismos informales de control. Afirmaban que la independencia nacional simplemente cambiaba su estatus, de colonias a neocolonias. El argumento de Chatterjee parece recordar esta línea de crítica.

Pero, aunque haya una convergencia superficial entre los dos argumentos, son bastante diferentes. El argumento sobre el neocolonialismo atribuye el origen de la dominación a diversos medios de manipulación política y económica del mundo avanzado –el intercambio desigual, la repatriación de beneficios por parte de las corporaciones, la dependencia tecnológica, etcétera–. En cambio, para Chatterjee, el mecanismo de subordinación se encuentra en un nivel más fundamental. Se trata del mismo *marco intelectual* al que se adhiere el nacionalismo, es decir, el legado de la Ilustración –la ciencia, la racionalidad, la creencia en el progreso, etc.–, que él asimila bajo la rúbrica de la Razón (con R mayúscula). En resumen, la ideología nacionalista perpetúa la subordina-

ción de la colonia mediante su abrazo de la Razón. Y aunque el argumento de Chatterjee se basa en la experiencia india, no pretende que sea una historia del nacionalismo indio; insiste en que es válido para el mundo colonial en su conjunto, en que es una teoría del nacionalismo anticolonial con mayúsculas[8].

De modo que hay dos dimensiones en el análisis de Chatterjee del nacionalismo anticolonial. La primera es su especificación del carácter político del movimiento, de que toma la forma de una revolución pasiva. La segunda es su argumento sobre la ideología movilizadora del movimiento. Adelanta la opinión de que esa ideología no sólo permite que las elites locales mantengan su poder sobre las clases subalternas, priorizando los intereses de la elite sobre los intereses de los pobres, sino que también perpetúa la dominación informal de Occidente sobre la colonia, incluso después de la descolonización, mediante su fomento de la Razón. Esta última dimensión de su análisis es la que le da su singularidad. A continuación pasamos a analizarla.

10.2 El nacionalismo y la astucia de la Razón

El nacionalismo anticolonial se pone el objetivo de crear una identidad nacional incluso antes de la toma del poder del Estado. Eso se debe a que el leitmotiv del movimiento nacional es la previsión de ese poder. En cuanto ideología movilizadora de un movimiento comprometido con la construcción de un nuevo Estado-nación, el nacionalismo se identifica a sí mismo como la expresión de una nueva nación en construcción. Esta nación puede definirse por muchas dimensiones –cultural, religiosa, lingüística, regional– pero, durante la lucha anticolonial, se debe definir a sí misma, ante todo, a través de su rechazo del discurso colonial. Por ello, el componente más visible de la ideología nacionalista es su negación de las afirmaciones coloniales sobre la superioridad o legitimidad del dominio colonial. Todas las teorías del nacionalismo colonial que existen coinciden en esto. Pero Chatterjee insiste en que no se dan cuenta de que la supuesta negación de la ideología colonial por parte de los nacionalistas oculta su aceptación, a un nivel más fundamental, de determinados elementos centrales del discurso colonial. Así, aunque el nacionalismo rechace las afirmaciones coloniales sobre la superioridad de Occidente, acepta no obstante los fundamentos en que se basa su dominación.

---

[8] P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, cit., pp. 50, 80.

La problemática y la temática

Para establecer el estatus subordinado de la ideología nacionalista, Chatterjee la descompone en dos dimensiones. La primera es sus afirmaciones sustantivas sobre el mundo –sociología histórica, análisis cultural y filosofía política–. Chatterjee se refiere a esta dimensión como la *problemática* del nacionalismo. La segunda dimensión es el marco metateórico más profundo que se utiliza tanto para generar esas afirmaciones como para defenderlas. Esto es lo que Chatterjee llama la *temática* del nacionalismo. Lo explica de este modo:

> [Q]ueremos separar las afirmaciones de una ideología, es decir, su identificación de las posibilidades históricas y de las formas prácticas o programáticas de su realización, respecto de sus estructuras justificativas, es decir, la naturaleza de la evidencia que presenta en apoyo de dichas afirmaciones, las reglas de inferencia sobre las que se apoya para relacionar lógicamente una declaración de la evidencia con una estructura de argumentos, el conjunto de principios epistemológicos que utiliza para demostrar la existencia de sus afirmaciones como posibilidades históricas y, finalmente, el conjunto de principios éticos a los que apela para sostener que esas afirmaciones están moralmente justificadas. A la primera parte de una ideología social la llamaremos su *problemática* y, a la segunda, su *temática*[9].

Para liberarse de la ideología colonial, el nacionalismo debe rechazar tanto su problemática como su temática. Pero aquí es donde el nacionalismo fracasa en sus ambiciones. Algunos nacionalistas afirman estar rechazando las afirmaciones de la superioridad colonial, cuando de hecho están aceptando la sociología o la historiografía utilizadas por el colonizador (la problemática). Otra posibilidad es que los nacionalistas puedan rechazar la sociología, pero que acepten las reglas de inferencia subyacentes o el marco normativo que los colonizadores utilizan para justificar la sociología (la temática).

Chatterjee sostiene que, de los dos componentes del discurso colonial, la metateoría subyacente es la más insidiosa en su funcionamiento. Los nacionalistas no tardan en desafiar la ideología política del dominio colonial porque es el componente más visible y más fácil de desafiar. Pero son propensos a

---

[9] *Ibid.*, p. 38.

pasar por alto la temática. Esto es importante porque la temática *impone límites* sobre la sociología o sobre la estrategia política que genera el nacionalismo al nivel de lo problemático. Por ello, si la temática permanece intacta, tiene el efecto de limitar indebidamente el abanico de posibilidades que exploran los nacionalistas cuando reflexionan sobre el futuro de la poscolonia. Quedan atrapados dentro de los parámetros que impone el discurso colonial. Chatterjee señala que

> la misma estructura lógica y teórica de la temática puede influir en la formulación de la problemática, limitar la identificación de posibilidades políticas o hacer que algunas posibilidades parezcan más deseables o factibles que otras. Realmente, la temática tenderá a aplicar un bloqueo sobre el abanico de posibilidades; muchas posibilidades serán soslayadas y algunas ni siquiera reconocidas[10].

Esta es la principal debilidad del discurso nacionalista. Incluso en su forma más desarrollada, en la que repudia el conjunto de argumentos utilizados por el colonizador para defender su dominio, continúa apoyándose sobre las mismas formas de razonamiento que las potencias occidentales impusieron sobre las colonias. Sigue siendo un discurso derivado de formas coloniales de pensamiento. Chatterjee resume su veredicto de la siguiente forma: «un discurso diferente, pero un discurso que está dominado por otro: esa es mi hipótesis sobre el pensamiento nacionalista»[11].

Las modalidades del discurso nacionalista

El problema general del nacionalismo anticolonial –el que esté atrapado dentro del marco de la ideología colonial pese a rechazar muchas de sus afirmaciones– se manifiesta muy claramente en el pensamiento de Bankim Chandra Chattopadhyay. Bankim representa una de las tres corrientes de pensamiento anticolonial que analiza Chatterjee; las otras dos están representadas por Gandhi y Nehru. Bankim rechaza las afirmaciones coloniales sobre una superioridad moral o cultural. Admite que la cultura occidental tiene ventaja

---

[10] *Ibid.*, p. 43.

[11] *Ibid.*, p. 42.

en las actividades científicas y tecnológicas, pero insiste en que, en el plano espiritual, el Este es superior. Sostiene que la mejor manera de avanzar hacia un renacer nacional es que el mundo colonizado se centre en el terreno en el que tiene ventaja, mientras cede a Occidente el reino de lo científico: «la verdadera modernidad para las naciones no europeas estaría en combinar las cualidades materiales de las culturas occidentales con la grandeza espiritual del Este»[12].

Hay un evidente sentido en el que Bankim representa un rechazo muy limitado de la ideología colonial. Aunque hace un llamamiento para que los indios rechacen el dominio occidental, parece aceptar gran parte del contenido de la ideología colonial. En primer lugar, no cuestiona la problemática colonial: acepta que hay un decisivo abismo cultural entre el Este y el Oeste, de manera que el primero es el depositario de la iluminación espiritual mientras que el segundo es el hogar natural del pensamiento racional y científico. En otras palabras, acepta la básica descripción orientalista del Este[13]. Su innovación consiste en investir esa distinción con una valencia moral diferente a la que otorga el poder dominante. Mientras que la ideología colonial impugna la espiritualidad del Este como un signo de su atraso, Bankim la alaba considerándola superior a la cultura occidental. La bifurcación entre el Oeste racional y el Este espiritual permanece intacta, y Bankim simplemente exhorta a los indios a que abracen este último polo.

Aunque esto muestra un fracaso para salir de la problemática dominante, Chatterjee sostiene que el pensamiento de Bankim representa una complicidad más profunda con el discurso colonial que está relacionada con la propia *forma* en que Bankim presenta sus opiniones. Se trata del nivel de la temática. Como sus gobernantes europeos, Bankim presenta su argumento de una forma lógica y racional, como hechos objetivos, apelando a la mentalidad científica del moderno intelectual occidentalizado. Por ello, «todo el modo de razonamiento de Bankim supone un intento por objetivar; el proyecto es alcanzar el conocimiento positivo». Cuando impugna la denigrante caracterización europea de la cultura india, «siempre lo hace como otro científico con un dominio superior sobre los hechos [...] nunca cuestiona la "objetividad"

---

[12] *Ibid.*, p. 51.

[13] Véase también el análisis de Sudipta Kaviraj, *The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

de los propios hechos ni que puedan ser "objetivamente representados"»[14]. Chatterjee concluye que «el método, los conceptos y los modos de razonar de Bankim están completamente dentro de las formas del pensamiento científico heredero de la Ilustración»[15]. El hecho de que las mentalidades coloniales se apoyen en la argumentación racional, la evidencia y la lógica cuando defienden una argumentación muestra que son incapaces de escapar de la trampa de la dominación occidental.

Para Chatterjee, Bankim representa el «momento de partida» del nacionalismo –la etapa en que todavía está formándose, todavía está en la infancia–. Su forma más madura, el «momento de llegada», se expresa en el pensamiento de Jawaharlal Nehru, uno de los dirigentes progresistas del Congreso Nacional Indio y la primera persona en ocupar el cargo de primer ministro de India. Nehru se diferencia de Bankim en que rechaza toda la caracterización esencialista del Este como espiritual, sobrenatural, irracional, etc. Por ello, también rechaza la idea de que el Este tenga que conceder al Oeste una permanente ventaja en cuestiones económicas, científicas o militares; para Nehru, la cultura india era tan capaz de desarrollar un pensamiento científico y racional como la del Oeste. La razón de que tuviera que padecer dos siglos de subordinación a Inglaterra era una circunstancia coyuntural, el resultado de que Inglaterra había sido el primer país en industrializarse, en construir un Estado militar avanzado y en utilizar esas ventajas para buscar la dominación geopolítica. Si a India se le hubiera permitido seguir su propio rumbo, habría desarrollado sus propias capacidades científicas y económicas para ocupar su lugar en el orden mundial[16]. Pero el colonialismo había hecho que India se desviara del que hubiera sido su propio camino a la modernización. Por ello, a diferencia de Bankim, Nehru no cede ningún terreno a Europa por lo que

---

[14] P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World,* cit., pp. 58, 80.

[15] *Ibid.,* p. 58.

[16] Aunque encajonado en un tosco relato histórico, el argumento de Nehru sobre la eclosión de Inglaterra es bastante estándar y tiene el mérito de situar ese acontecimiento en cambios estructurales en vez de en alguna esencial superioridad cognitiva o cultural. A lo largo de la mayor parte de su análisis del pensamiento de Nehru, Chatterjee lo acusa –equivocadamente– de teleología. Pero ahora, cuando Nehru está ofreciendo claramente un argumento causal y no teleológico, Chatterjee encuentra que incluso esto es objetable, aparentemente por basarse en hechos coyunturales. Francamente admito mi incapacidad para comprender lo que está afirmando Chatterjee aquí. Sus objeciones se pueden ver en *ibid.,* pp. 133-138, especialmente las páginas 136-137.

se refiere a la capacidad de la cultura india para la tarea científica y rechaza la bifurcación esencialista del Este y el Oeste.

Si el problema de nacionalistas como Bankim es que presentan sus críticas dentro de una sociología básicamente orientalista, entonces el enfoque de Nehru debería representar una heroica alternativa. Si el atrapamiento del nacionalismo dentro del discurso colonial se deriva de su implícita aceptación del orientalismo, entonces el enfático rechazo de Nehru de ese orientalismo debería representar una salida del embrollo. Sin embargo, para Chatterjee, el rechazo de Nehru del paradigma colonial sólo es parcial, ya que se limita exclusivamente al primer nivel del discurso colonial, a su marco sociológico básico. En cambio, lo que no rechaza Nehru es su segundo nivel, su temática, su fundamental modo de razonamiento: la creencia en la racionalidad, la lógica, la objetividad y las leyes universales que se derivan de la Ilustración. Sobre estas materias, Nehru no es más capaz que Bankim de zafarse del discurso dominante. Igual que Bankim permanece prisionero de la Razón, lo mismo le sucede a Nehru. Pero en este último caso, esta fe en la ciencia tiene unas consecuencias más graves. La valorización de la razón que hace Nehru le lleva a aceptar algunos de los *valores* reales de la Ilustración, parte de un marco normativo ante el que Bankim quizá era más escéptico. Entre estos valores destaca la importancia que se otorga a la modernización económica y al progreso científico. Chatterjee describe el problema de esta manera:

> El nacionalismo buscaba demostrar la falsedad de la afirmación colonial de que los pueblos atrasados eran culturalmente incapaces de gobernarse a sí mismos en las condiciones del mundo moderno. El nacionalismo negaba la supuesta inferioridad del pueblo colonial; también sostenía que una nación atrasada podía «modernizarse» mientras conservaba su identidad cultural. De ese modo elaboró un discurso en el que, aunque desafiaba las pretensiones coloniales de dominación política, *aceptaba las premisas intelectuales de la «modernidad» sobre la que se basaba el dominio colonial*[17].

Nehru representa la internalización nacionalista del dogma de la modernización. Chatterjee lo atribuye a su inmersión en las filosofías herederas de la Ilustración, que inculcan una profunda fe en las virtudes de la razón, el progreso, la ciencia y la racionalidad. Nehru no sólo acepta que tienen un valor

---

[17] *Ibid.*, p. 30 (cursiva añadida).

intrínseco –que cualquier cultura digna de ese nombre debería buscarlas–, sino que también son la clave para el bienestar material de cualquier nación. Por ello, da por hecho que la poscolonia debe adoptar un camino de industrialización y de avance científico porque eso es lo que se ajusta a las leyes de hierro de la historia[18]. El resultado es que Nehru es incapaz de aceptar cualquier otro futuro para la poscolonia, o se muestra poco dispuesto a hacerlo. Hay que señalar que, para Chatterjee, este es el papel de la temática colonial: impone un límite al abanico de posibilidades que Nehru puede considerar. Nehru no llegó a la pregunta de «*por qué* los países coloniales no europeos no tienen otra alternativa histórica que intentar aproximarse a los atributos asignados a la modernidad»[19]. Simplemente da por sentado que los atributos de la modernidad son el objetivo porque la historia demanda que sea así.

No se trata simplemente de que la temática colonial impida a Nehru considerar caminos alternativos para el desarrollo de India. Chatterjee sugiere que al aceptar pasivamente la modernización como un imperativo y excluir otras opciones, Nehru también acaba perpetuando la superioridad occidental. Sobre este punto, hay una profunda y permanente ambigüedad en el argumento de Chatterjee. No está del todo claro si piensa que una posición modernizadora lleva a que los nacionalistas *traten* a Occidente como si fuera superior –es decir, a actuar *como si* Occidente estuviera en un plano moral/cognitivo más elevado– o si lleva a la subordinación *real* de India a Occidente. Si se trata del primer caso, entonces el diagnóstico sería que el nacionalismo propaga una clase de racismo internalizado, una perspectiva de que el Este debería seguir servilmente al Oeste. Eso sería una afirmación sobre los efectos del nacionalismo sobre las identidades indias. Pero si se trata del segundo caso, la subordinación real, entonces tiene otra consecuencia más; que, al clausurar otras posibilidades políticas, el nacionalismo encierra *de hecho* al Este en una posición subordinada en el orden global. Esto tendría consecuencias no sólo sobre la autopercepción de los indios, sino sobre sus capacidades reales en relación a las de Occidente.

¿Cuál de las dos posiciones es más consistente con la perspectiva de Chatterjee? No hay ninguna duda de que Chatterjee ve que el nacionalismo perpetúa la *idea* de la superioridad de Occidente debido a su aceptación del impulso modernizador:

---

[18] *Ibid.*, pp. 138-146.

[19] *Ibid.*, p. 11 (cursiva añadida).

> Al aceptar volverse «moderno», el pensamiento nacionalista acepta la afirmación de universalidad de este marco «moderno» de conocimiento. Sin embargo, también reivindica la identidad autónoma de una cultura nacional. De ese modo, simultáneamente rechaza y *acepta el dominio, tanto epistémico como moral, de una cultura extraña*[20].

Aquí Chatterjee parece estar diciendo que el discurso colonial lleva a los nacionalistas a tratar la cultura occidental como si fuera superior a la propia. Esto evoca la imagen de un racismo internalizado. Occidente ha producido la Ilustración, con su moderno marco de conocimiento, así como la industria y la ciencia modernas. Buscando la modernización, los nacionalistas persiguen el mismo camino que recorrió Occidente antes que ellos. Pero esto les lleva a otorgar mayor valor a la cultura y modos de razonamiento occidentales. Por ello, en la medida en que el impulso del Este hacia la modernización supone la aceptación de las formas de razonamiento de la Ilustración y la validez del marco «moderno» de conocimiento, también genera la idea de que el razonamiento práctico de Occidente es superior al propio. En esta descripción, el compromiso de los nacionalistas con la modernización les lleva a tratar a Occidente como si mereciera más respeto que lo propio.

Pero, de hecho, Chatterjee sostiene la perspectiva más ambiciosa, que la valorización de lo moderno que hace el nacionalismo perpetúa la subordinación *real* y *material* del Este. Retomemos un pasaje citado anteriormente, que continúa de la siguiente manera:

> ¿Por qué los países coloniales no europeos no tienen otra alternativa histórica que intentar aproximarse a los atributos asignados a la modernidad, cuando ese *mismo proceso de aproximación significa su continuo sometimiento a un orden mundial* que sólo les prescribe las tareas que tienen que hacer y sobre las que no tienen ningún control? [...] No es posible plantear este problema teórico dentro del ámbito del pensamiento racionalista-burgués, ya sea conservador o liberal, porque plantearlo supone situar *al pensamiento mismo,* incluyendo el pensamiento que supuestamente es racional y científico, dentro de un discurso de *poder* [...] Es plantear la posibilidad de que no sea sólo la fuerza militar o industrial, *sino el propio pensamiento el que pueda dominar y subyugar*[21].

---

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*, pp. 10-11 (cursiva añadida).

Para Chatterjee la cuestión parece ser que, una vez que la temática colonial queda internalizada, encierra a la poscolonia en una posición de subordinación real a Occidente. Sella el dominio occidental sobre la poscolonia en el orden mundial. Pero igualmente importante es que señala claramente que los fracasos *intelectuales* del nacionalismo son tan importantes como los factores militares o económicos a la hora de perpetuar esta subordinación; de ahí su afirmación de que la ideología puede tener los mismos efectos que los factores militares o económicos a la hora de *perpetuar la dominación*. De ese modo, Chatterjee pasa desde la proposición de que los fracasos intelectuales del nacionalismo promueven una creencia en la superioridad de Occidente, a la afirmación más ambiciosa de que estos mismos fracasos aseguran la dominación real de Occidente[22].

Elementos de una crítica

Ahora tenemos cierta comprensión de la peculiaridad del análisis de Chatterjee. Se presenta en un envoltorio que es bastante familiar para los estudiantes de historia colonial, especialmente en su variante india: la ideología nacionalista tenía un tono radical, pero unas ambiciones conservadoras. Tenía que apelar a las masas para movilizarlas contra los dominadores coloniales, pero también tenía que contener sus pasiones, no fuera que se revolvieran contra las clases propietarias locales. Esta era la esencia de la

---

[22] Si Chatterjee no creyera que la temática colonial encerró *realmente* a la poscolonia en su posición de subordinación, entonces su crítica de Nehru tendría poco sentido. Si la única cosa que hace el nacionalismo modernizador es propagar la *impresión* de que Occidente es superior, sin reforzar su dominio *real,* entonces los efectos distorsionadores del nacionalismo se disiparían con el tiempo. Las diversas estrategias de modernización que el nacionalismo implementa tendrían el efecto de reducir la brecha entre los niveles de desarrollo del Este y del Oeste. Una vez que sucediera eso, sería difícil mantener la ideología de la superioridad moral y cultural de Occidente, ya que sería evidentemente falsa y dejaría de tener mucha audiencia. Se reivindicaría el respaldo de Nehru a una agenda modernizadora, así como su insistencia en las capacidades científicas de la cultura del Este. La única manera de que los indios continuaran creyendo en la superioridad occidental, incluso después de que la poscolonia se modernizara con éxito, sería si los indios fueran incapaces de distinguir entre los hechos y la ficción. Así que, para que la crítica de Nehru que formula Chatterjee tenga sentido, él mismo tiene que comprometerse con la perspectiva de que el nacionalismo modernizador *de hecho* asegura la continua subordinación de la poscolonia.

revolución pasiva, según la entiende Chatterjee. Esta descripción del movimiento nacionalista no es diferente de la crítica que han estado haciendo los marxistas durante décadas; si las cosas se quedaran aquí, difícilmente merecería prestarle atención. Pero, dentro de este envoltorio familiar, hay un componente añadido que es auténticamente novedoso y merece un detallado análisis. Equivale a la afirmación de que los límites reales del pensamiento nacionalista no descansaban en sus adscripciones de clase, sino en su internalización del *discurso* occidental.

Después de extraer los elementos novedosos de la teoría de Chatterjee, podemos empezar a valorarla. Empecemos primero por preguntar si los nacionalistas estaban realmente en las garras del discurso colonial, ya fuera en la forma de su problemática o de su temática. Chatterjee utiliza a Bankim como ejemplo de los nacionalistas que están atrapados en ambas, y a Nehru como ejemplo de aquellos que son incapaces de escapar de la temática. Yo no discutiré el argumento de que el análisis político y social de Bankim era orientalista en su contenido. Estoy de acuerdo en que su caracterización del Este como espiritualmente orientado, y del Oeste como racional, es una simple internalización de las descripciones coloniales, incluso aunque él invierta la polaridad. Lo que rechazo es el análisis de Chatterjee sobre el nacionalismo modernizador. Para él, modernizadores como Nehru estaban a su manera atrapados dentro de las categorías coloniales debido a su aceptación de la temática de la Ilustración. Aceptaban una agenda modernizadora debido a los límites que les imponía el marco que habían aceptado. La temática colonial promovía ciertos objetivos –modernización industrial, avance científico, gestión racional– mientras ocultaba el valor de otros objetivos no modernizadores. Al atrapar a los nacionalistas en lo que Chatterjee llama los modos de pensamiento «racionalistas-burgueses», la temática colonial impedía que tomara forma un discurso verdaderamente autónomo[23].

Este argumento plantea dos cuestiones. Una de ellas se refiere a la explicación que hace Chatterjee de las razones por las que los nacionalistas se adherían a la razón y a la estrategia de modernización. Sostiene que Nehru optaba por la modernización porque estaba atrapado dentro de las formas de razonamiento coloniales. Piensa que esta incapacidad para romper con modos de pensamiento recibidos era el resultado de un condicionamiento ideológico. Para que su argumento se mantenga en pie, tiene que mostrar que la defensa

---

[23] P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, cit., p. 11.

que hacía Nehru de este enfoque se debía a su internalización de la temática colonial, *no* a las virtudes cautelares de dicho enfoque. En otras palabras, Chatterjee tiene que enfrentarse a la posibilidad de que pueda haber habido buenas razones para la modernización, basadas en las limitaciones y coerciones del mundo real. El que esto fuera así o no es una cuestión empírica. Necesitaríamos valorar las bases sobre las que Nehru tomó sus decisiones y determinar si tienen un valor real. Si es así, entonces la responsabilidad debería pasar a Chatterjee y tendría que explicar por qué debemos considerar esas elecciones como productos de la temática colonial. ¿Por qué no las podríamos tomar como elecciones apropiadas a las circunstancias?

El segundo tema de interés es la prognosis de Chatterjee sobre los probables *efectos* de los compromisos discursivos del nacionalismo. Señala que la internalización de la Razón por parte del nacionalismo relegará al Este a una permanente subordinación al Oeste. Necesitamos examinar si una estrategia modernizadora, envuelta en un compromiso más amplio con la Razón, ha apretado de hecho las tuercas de la dominación de la poscolonia en beneficio de los países avanzados. Chatterjee no ofrece ningún argumento real sobre las razones por las que lo uno debe conducir a lo otro. Tampoco llega a explicar nunca cómo consolida el discurso colonial el estatus subordinado de la poscolonia. La clave parece estar en que su contenido –los atributos de la Razón– tienen un origen occidental. En el transcurso del presente capítulo, examinaremos hasta qué punto los antecedentes históricos apoyan la afirmación de Chatterjee.

Sin embargo, antes de continuar, merece la pena destacar lo extravagantemente orientalista que parece todo esto. Podríamos preguntarnos por qué la Razón tiene que tener su origen en Occidente. Una cosa es decir que hubo descubrimientos concretos que se hicieron en Europa; también es correcto describir a Occidente como más avanzado en logros científicos o en la construcción de instituciones. Pero en la utilización del término que hace Chatterjee, la Razón no se refiere a prácticas científicas actuales o a las instituciones que las promueven. Como hemos visto, se refiere a la idea misma de racionalidad, objetividad, progreso económico, etc. Chatterjee utiliza el concepto para referirse a determinadas maneras de pensar que a continuación asigna a Occidente. Occidente es el ámbito de la razón y la racionalidad mientras que, para el Este, tales formas de reflexión son emblemas de una «cultura extraña». Es más, aceptar su importancia sólo sirve para asegurar la continua subordinación del Este al Oeste. Sin embargo, la única manera de que eso sea

cierto es que la mentalidad oriental tenga una irremediable desventaja en lo que se refiere al uso de la Razón. Una vez más, un teórico subalternista está ofreciendo lo que parece ser una descripción fantásticamente orientalista de la división entre el Este y el Oeste, incluso aunque afirme estar criticando ese mismo discurso. Sin embargo, no nos entretendremos en esto. La razón para rechazar el argumento de Chatterjee no es que sea ofensivo, sino que es erróneo. Y ahora paso a mostrar hasta qué punto.

10.3 El nacionalismo y el imperativo modernizador

Empecemos por la cuestión de ver si los líderes nacionalistas adoptaron una agenda modernizadora porque habían internalizado el *ethos* de la Ilustración. Chatterjee piensa que las elites políticas estaban bajo el control de la temática colonial y que por eso abrazaron la industrialización, la investigación científica, las técnicas modernas de administración y prácticas similares. Pero hay otra posibilidad que él nunca se plantea: que la razón por la que aceptaron la modernización como un imperativo fue que *realmente era* un imperativo. En la época moderna, cuando el capitalismo empezó a ejercer su influencia sobre los asuntos globales, los representantes del Estado tenían razones de sobra para levantar un orden económico más productivo y estable. Por ello, podemos pensar que, al margen de sus detalles biográficos –es decir, si maduraron o no en un escenario colonial–, tenderían a considerar la modernización como un deber. Si nos fijamos en la trayectoria histórica del siglo XX, debería estar claro que esta explicación del giro hacia la modernización en el Sur global es por lo menos tan plausible como la de Chatterjee. De hecho, esta explicación alternativa parece preferible a la de Chatterjee, como estoy a punto de argumentar. Aunque Nehru nunca se hubiera visto atrapado por la temática colonial, aunque hubiera detestado la idea de la modernización, hubiera tenido buenos motivos para aceptarla; los mismos que llevaron a tantos otros líderes a hacerlo[24].

Sostengo que hay dos clases de razones que llevaron a los nacionalistas del siglo XX a considerar la modernización como un imperativo. La primera sur-

---

[24] Un énfasis sobre las bases materiales de la conciencia nacional que es también, si lo he entendido correctamente, la esencia del argumento de Manu Goswami, *Producing India: From Colonial Economy to National Space*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

gía de las fuerzas internacionales que incidían sobre los Estados-nación en la era moderna. Tales fuerzas pueden agruparse como *presiones desde arriba*. La segunda era más local, relacionada con las exigencias de la movilización política; *las presiones desde abajo*. En la mayoría de los casos funcionaban juntas, pero ya sea de manera individual o conjunta, hicieron que fuera eminentemente racional el que las elites políticas promovieran la modernización.

Presiones desde arriba

Bajo esta categoría se pueden agrupar dos presiones distintas pero relacionadas, una militar o geopolítica y la otra económica. Ambas golpearon con especial fuerza a los países en desarrollo, aunque no fueron solamente las naciones recién independizadas las que sintieron las presiones modernizadoras de estas dos dimensiones. Incluso naciones europeas que nunca sufrieron una subyugación colonial se vieron obligadas a adoptar una agenda similar.

Presiones geopolíticas

Para las elites políticas –los agentes que dieron forma a los movimientos nacionalistas– la dimensión militar probablemente fue, en la medida en que no estaban directamente implicadas en la extracción de excedentes, la que más les preocupó. Su desvelo principal era la estabilidad política frente a perturbaciones tanto locales como internacionales. En el frente internacional había que prestar atención a las rivalidades geopolíticas, expresadas especialmente mediante el conflicto militar. La guerra había sido una preocupación para todos los Estados desde finales de la época medieval y comienzos de la moderna. Pero, con el inicio de la época burguesa, se produjeron dos transformaciones que dieron lugar a un aluvión de cambios en el cálculo de poder. La primera fue una transformación de la propia magnitud de los recursos necesarios para triunfar en la guerra. Estos cambios habían empezado pronto, en ámbitos no capitalistas, con la construcción de Estados absolutistas. Esgrimiendo ejércitos y equipo militar que eclipsaban el tamaño de los que habían levantado los reinos feudales, los absolutismos español y francés elevaron el nivel de recursos que necesitaban reunir los Estados para sobrevivir como

entidades políticas viables[25]. En el siglo XVIII se producían esfuerzos por todo el continente europeo dirigidos a la generación de ingresos fiscales y la centralización política[26]. Sin embargo, aunque las presiones que transmitían los absolutismos continentales se sintieron de forma generalizada, su impacto se acrecentó aún más con el ascenso de Gran Bretaña. A diferencia de potencias anteriores, que exprimían recursos cada vez mayores de una chirriante y arrítica base agraria, el poder británico surgió de unos fundamentos totalmente nuevos: una dinámica y expansiva economía capitalista. Inglaterra alcanzó la supremacía combinando un Estado fiscal-militar centralizado –un legado de la Revolución de 1688– con la economía que más rápidamente crecía de la historia[27].

El ascenso de Gran Bretaña cambió las reglas de juego en las relaciones internacionales. Hasta la Revolución francesa, los Estados habían medido su poder en términos de población y área geográfica, considerando a cada uno de esos elementos una medida directa de influencia geopolítica[28]. Este cálculo era adecuado para el conflicto político en un escenario precapitalista, en el que los Estados tenían que generar ingresos fiscales a partir de una base económica estancada y donde el crecimiento de los ingresos per cápita era sumamente lento o directamente inexistente. En semejante escenario, la manera más habitual de aumentar los ingresos era aumentar el tamaño de la población explotable, y por eso los Estados más grandes podían presumir de ser los más poderosos. Pero, con el ascenso de Gran Bretaña, se produjo un cambio. Ahora el aumento de los ingresos se podía producir no sólo ampliando la población o el área geográfica; como consecuencia de un trascendental incremento de la productividad del trabajo, también crecían los ingresos per cápi-

---

[25] Dos detallados estudios sobre la transformación de la guerra bajo el absolutismo son los de John A. Lynn, *Giant of the Grand Siècle: The French Army, 1610-1715,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, y David Parrott, *Richelieu's Army: War, Government and Society in France, 1624-1642,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[26] Véase Jan Glete, *War and the State in Early Modern Europe: Spain, the Dutch Republic and Sweden as Fiscal-Military States,* Londres, Routledge, 2001.

[27] John Brewer, *The Sinews of Power: War, Money and the English State, 1688-1783,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 1989; Patrick K. O'Brien, «Fiscal Exceptionalism. Great Britain and Its European Rivals», en Donald Winch y Patrick K. O'Brien (eds.), *The Political Economy of British Historical Experience, 1688-1914,* Oxford, Oxford University Press, 2002.

[28] H. M. Scott, *The Birth of a Great Power System, 1740-1815,* Londres, Pearson-Longman, 2006, pp. 118-120, 138, 156.

ta. Una vez que la Revolución de 1688 reformó el aparato fiscal de manera que pudiera aprovechar los ingresos generados por una base económica dinámica, se transformaron las reglas del juego geopolítico[29]. Una pequeña isla, que había sido un páramo geopolítico durante el siglo XVII, pasó a ser un destacado actor global al final de la Guerra de los Siete Años y, junto a Rusia, una de las dos superpotencias en 1815[30]. Las elites políticas comprendieron que ya no era suficiente ampliar su base de recursos; también tenían que transformarla con criterios capitalistas. Tenían que *modernizarse* si querían que sus Estados sobrevivieran como entidades políticas viables.

Para los líderes nacionalistas, la amenaza externa no era una preocupación sin sentido. No hace falta repetir que sus países *habían sido colonizados,* conocían de primera mano el coste de la debilidad militar o de la dependencia económica. Para los países que habían escapado de la completa colonización, la intimidación militar era una experiencia habitual. En el siglo XIX, Inglaterra no rehuía recurrir a actuaciones del ejército o la marina para imponer sus productos a naciones más débiles[31]. China, Japón, Egipto, Grecia, Paraguay, todos estos países sintieron la fuerza de la diplomacia inglesa de las cañoneras[32]. En el siglo XX, casi contemporáneo con el movimiento nacionalista indio, Oriente Próximo estaba siendo troceado por las grandes potencias, el premio que se concedieron por derrotar a los otomanos en la Primera Guerra Mundial[33]. El progreso del militarismo culminó en la orgía de la Segunda Guerra Mundial, que empezó con el *impulso colonial* de Hitler para ampliar el Reich

---

[29] Sobre el carácter completamente novedoso del poder de Inglaterra, véase Benno Teschke, *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations,* Londres, Verso, 2003.

[30] Los giros geopolíticos se analizan en los dos estudios más importantes del periodo, la monumental obra de Paul W. Schroeder, *The Transformation of European Politics, 1763-1848,* Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 3-52, y H. M. Scott, *The Birth of a Great Power System,* cit., pp. 8-28, 144-156, 222-243.

[31] Esto era el imperialismo del libre comercio, analizado con buenos resultados por John Gallagher y Ronald Robinson, «The Imperialism of Free Trade», *The Economic History Review* 6:1 (1953), pp. 1-15.

[32] La mejor perspectiva sobre el imperio informal británico y su utilización de la fuerza la ofrecen P. J. Cain y A. G. Hopkins, *British Imperialism, 1688-2000,* Nueva York, Longman, 2002.

[33] Para una buena síntesis académica, véase D. K. Fieldhouse, *Western Imperialism in the Middle East, 1914-1958,* Oxford, Oxford University Press, 2006. Una buena lectura popular es la de David Fromkin, *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East,* Nueva York, Henry Holt, 2001.

más allá de sus fronteras tradicionales y apoderarse del control de Europa Central, y acabó con otra ronda de las grandes potencias repartiéndose grandes extensiones del mundo, esta vez en el Este de Europa y de Asia[34].

Como reclamantes o aspirantes al poder del Estado, los líderes nacionalistas tenían que respetar las vicisitudes del conflicto geopolítico. En un orden mundial capitalista, esto significaba que tenían que ocuparse de la generación de recursos en la economía local. No podían apoyarse únicamente en los beneficios que rindiera la población o el territorio, aunque estos siguieran siendo unos activos valiosos. La principal vía para amasar poder obligaba a fomentar una base económica más productiva y dinámica, es decir, a través de la modernización.

Los capitalistas locales

La segunda presión desde arriba tenía un origen más interno: las exigencias de los capitalistas locales en países en desarrollo donde la industrialización había echado raíces. Aunque a partir de 1789 ninguna burguesía estaba dispuesta a desencadenar un ataque total sobre el orden agrario, eso no les impedía exigir que el Estado encontrara maneras de fomentar la expansión de la industria local. Eso se debía simplemente a que las empresas recién establecidas en países en desarrollo afrontaban la abrumadora tarea de tener que competir contra rivales de países más avanzados y mucho mejor situados: tenían más experiencia, mejor tecnología, mejores infraestructuras, facilidades de crédito, redes de venta, etc. Los capitalistas de los países en desarrollo sostenían, correctamente, que ellos no podrían sobrevivir frente a competidores más avanzados a no ser que sus Estados establecieran barreras proteccionistas que restringieran la entrada de bienes producidos por unos productores extranjeros más eficientes, una medida conocida como sustitución de importaciones. También exigían que se desarrollaran instituciones económicas locales que permitieran que las empresas pudieran competir eficazmente con sus rivales de regiones más avanzadas. Estas dos demandas se convirtieron rápidamente en los elementos centrales de la estrategia de desarrollo de los países que acababan de entrar en la economía global.

---

[34] Véase el brillante análisis de Adam Tooze, *The Wages of Destruction: The Making and Breaking of the Nazi Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

El capitalismo presionaba para que el Estado desarrollara las capacidades económicas y científicas locales, para que se convirtiera en un Estado burgués no sólo indirectamente por medio de su defensa de los derechos de propiedad, sino más directamente fomentando una rápida acumulación[35]. Esta es otra manera de decir que las elites políticas estaban obligadas a emprender la misión modernizadora. Se esperaba que desarrollaran la tecnología local, de manera que las empresas no tuvieran que apoyarse en conocimientos extranjeros; se les pedía que crearan nuevas instituciones financieras, de manera que las empresas pudieran acceder a fondos para las enormes inversiones que tenían que hacer para estar a la altura de la competencia extranjera. Los Estados tenían que levantar una infraestructura racionalmente planeada, de manera que se eliminaran las dificultades de transporte y energía. Nada de todo esto hubiera sido posible a no ser que la ideología nacionalista aceptara la modernización como un imperativo absoluto, la única manera de asegurar que el esfuerzo se adecuara a la propia magnitud de la tarea.

El llamamiento de la burguesía a favor de la modernización encajaba perfectamente con los propios intereses de las elites. No sólo se añadía a sus razones para adoptar la agenda modernizadora, sino más importante aún; el apoyo de los capitalistas locales dio a los representantes del Estado una base política dentro de la clase gobernante local, lo que tuvo la decisiva consecuencia de estabilizar el sistema político. Los países en desarrollo adoptaron una estrategia modernizadora basándose en la fortaleza de una alianza entre las elites políticas y los capitalistas locales. La importancia de esta alianza estaba en que un programa industrializador podía encontrar resistencia –como sucedió algunas veces– entre las oligarquías agrarias que percibían el giro hacia la modernización como una amenaza a su propio poder, una perspectiva que era bastante correcta. Ningún Estado hubiera superado esa resistencia si no se hubiera asegurado el apoyo de algunos elementos importantes dentro de las clases dominantes[36].

---

[35] He desarrollado una discusión más amplia de esta lógica en *Locked in Place: State-Building and Late Industrialization in India*, Princeton, Princeton University Press, 2003, cap. 2.

[36] Respecto a Alemania en el siglo XIX, véase Jeffry M. Diefendorf, *Businessmen and Politics in the Rhineland, 1789-1834*, Princeton, Princeton University Press, 1980; para América Latina véase el resumen que hace Victor Bulmer-Thomas, *The Economic History of Latin America since Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 [ed. cast.: *La historia económica de América Latina desde la Independencia*, México, Fondo de Cultura Econó-

Presiones desde abajo: el movimiento de masas

La tercera fuente de presiones, aunque no fuera tan significativa como las otras dos, también tenía que tenerse en cuenta. Se trataba de la presión de los sectores populares que reclamaban alguna atención a su bienestar material. La principal razón para que las elites tuvieran en cuenta este factor era que el nacionalismo, especialmente a partir de mediados del siglo XIX, se había convertido cada vez más en un movimiento de masas. Esto ya había sucedido con las revoluciones de 1848 que, en algunas regiones, tuvieron un aroma patriótico, nacionalista, y fue indudablemente cierto a partir de la década de 1880, para reafirmarse en la década de 1920 cuando el nacionalismo se reencarnó como movilizaciones anticoloniales. Ninguna movilización de masas, en condiciones de extrema pobreza, podía conseguir la participación de las clases trabajadoras si no abordaba su pobreza material. Eric Hobsbawm desarrolla con éxito este punto en su virtuoso análisis del nacionalismo moderno señalando que, hasta las décadas finales del siglo XIX, el alcance del nacionalismo puramente cultural no iba mucho más allá de las clases medias, ya fuera en Europa o en otros lugares[37]. Por ello, concluye amargamente: «los socialistas del periodo, que rara vez utilizaban la palabra "nacionalismo" sin la coletilla de "pequeño burgués", sabían de qué estaban hablando. Los frentes de batalla del nacionalismo lingüístico corrieron a cargo de periodistas de provincias, maestros de escuela y ambiciosos funcionarios subalternos»[38]. En efecto, este resumen describe acertadamente a los primeros militantes del Congreso Nacional Indio, así como a muchos otros grupos nacionalistas anticoloniales[39].

---

mica, 2010]; un provocador análisis de la experiencia argentina –uno de los pocos estudios recientes que examinan la política de los capitalistas locales en el Sur– es el de James P. Brennan y Marcelo Rougier, *The Politics of National Capitalism, Peronism and the Argentine Bourgeoisie, 1946-1976*, University Park, Pennsylvania University Press, 2009.

[37] E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 116-117 [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991].

[38] *Ibid.*, 117.

[39] El estudio más serio sobre los comienzos del CNI sigue siendo el de S. R. Mehrotra, *The Emergence of the Indian National Congress*, Nueva York, Barnes y Noble, 1971. Para una buena síntesis de la bibliografía, véase Sekhar Bandyopadhyay, *From Plassey to Partition: A History of Modern India*, Delhi, Orient Longman, 2004, pp. 184-226.

Lo que transformó estas agitaciones de la clase media en auténticos movimientos fue la incorporación en masa de trabajadores y campesinos. Y esto, a su vez, fue inconcebible hasta que los nacionalistas aprendieron a integrar los intereses materiales subalternos en su propia agenda política. Solamente cuando abrieron su programa a las preocupaciones de las clases trabajadoras, el movimiento adquirió una auténtica base de masas. De nuevo, Hobsbawm señala que «la *combinación* de demandas nacionales y *sociales,* en conjunto, demostró ser mucho más efectiva como elemento movilizador de la independencia que un simple llamamiento al nacionalismo, cuyo atractivo estaba limitado a las descontentas clases medias bajas»[40]. Una vez que los nacionalistas incorporaron estas demandas a su agenda, el impulso por la independencia adquirió los dos ingredientes indispensables para hacerlo funcionar no sólo como movimiento, sino como una coalición social que pudiera sustentar al Estado poscolonial: un consenso muy necesario entre las altas esferas de los círculos dirigentes y una profunda base social dentro de los grupos populares.

Los intereses subalternos siempre eran eso, subalternos. Unos intereses que ocupaban una posición subordinada en la agenda modernizadora. Las elites no los equiparaban a las presiones desde arriba. Mientras que los miembros principales del bloque del poder –las elites políticas y capitalistas– consideraban estas últimas intrínsecamente deseables, no sucedía lo mismo con la agenda social. Las cuestiones de la agenda social se consentían porque eran un mal necesario. Tenían que incluirse para que el movimiento, y después el nuevo régimen poscolonial, tuviera asegurada una base de masas. De modo que, mientras que las políticas que exigían la geopolítica y la competencia global eran cuestiones prioritarias, las que reflejaban las presiones desde abajo eran, en el mejor de los casos, cuestiones de segundo orden. Sobre esto, las quejas de Ranajit Guha sobre la dirección nacionalista, que examinamos en el capítulo 2, dan en el blanco: los líderes adoptaron las demandas subalternistas de mala gana y de mala fe. Pero eso no elimina el hecho de que en cierta medida hubiera que atender a esas preocupaciones, incluso si la atención que se les prestaba quedaba lejos de las expectativas de las clases populares.

Ahora llegamos al punto clave: no había ninguna manera de dar cabida a las demandas subalternistas de mejorar sus niveles de vida, al mismo tiempo que se mantenía el consenso con los capitalistas locales, *excepto* a través de

---

[40] E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism,* cit., p. 125 (cursiva añadida). Véase también esta síntesis en John Breuilly, *Nationalism and the State,* Nueva York, St. Martin's Press, 1982.

una agenda modernizadora. Si los trabajadores y campesinos demandaban aumentos constantes de sus niveles de vida, y si estas reclamaciones tenían que incorporarse al régimen político, entonces la única manera de hacerlo sin perjudicar los intereses de la elite era mediante el crecimiento económico. A no ser que el excedente social continuara creciendo, los aumentos de sueldos y salarios se producirían a costa de la parte de la renta nacional que iba a parar a las clases dirigentes. La única manera de hacer compatible el aumento del bienestar para los trabajadores con los intereses de las clases dirigentes era poniendo en marcha un crecimiento económico sostenido. Y así, esto añadía una *tercera* razón para que los nacionalistas adoptaran una agenda modernizadora, una razón que se sumaba a las presiones de los conflictos militares y de la competencia económica.

Ahora tenemos una explicación de las razones que llevaron a los nacionalistas a adoptar una forma modernizadora de nacionalismo. Lo hicieron porque la economía del mundo capitalista imponía unas poderosas limitaciones sobre las economías nacionales que formaban parte de él. Las elites políticas sintieron directamente esas limitaciones en la viabilidad de sus Estados, mientras que los capitalistas las sintieron sobre la viabilidad de sus empresas. Y ambos componentes del bloque dirigente las sintieron a través de las presiones de masas para conseguir mejoras en el bienestar. Esto muestra que la razón por la que los nacionalistas adoptaron el camino de la modernización no fue que hubieran aceptado pasivamente las perspectivas de la Ilustración, sino porque era una respuesta racional a sus circunstancias. Puede que no fuera la única respuesta posible. Incluso puede que hubiera otras mejor adaptadas a las condiciones existentes y más estrechamente alineadas con sus preferencias. Sin embargo, lo que hizo que la respuesta modernizadora fuera racional no fue que fuera la mejor, sino que era adecuada a las limitaciones que había[41]. Huelga decir que cualquiera que fuera el camino elegido o cualquiera que fuera la mezcla de políticas adoptada, también tendría que haber afrontado esas mismas presiones.

El argumento anterior pone una responsabilidad analítica en los hombros de Chatterjee. Si quiere mantener que los nacionalistas se adhirieron a la agenda modernizadora porque estaban atrapados dentro de la temática colonial –que fue ese discurso el que hizo que la modernización resultara atracti-

---

[41] Véase mi discusión sobre la racionalidad en el capítulo 8, donde defiendo un modelo de racionalidad que cumple los indispensables requisitos mínimos.

va–, entonces tiene dos caminos disponibles. Podría *negar* que existieran las limitaciones esbozadas anteriormente. Entonces necesitaría mostrar que la competencia del mercado y la geopolítica no imponen de hecho presiones sobre los Estados para que desarrollen sus economías, para que se modernicen. Si no existen esas presiones, entonces es posible presentar el giro hacia la modernización como una percepción equivocada de la realidad, como el resultado de un adoctrinamiento. La otra opción que tiene es *aceptar* que las limitaciones existen, que los Estados están de hecho sometidos a presiones para que se adapten de alguna manera a los rigores del capitalismo. Pero si lo hace, entonces la única manera de probar que Nehru estaba cegado por el discurso de la modernización sería demostrar que eso le llevó a desechar la posibilidad de otros modelos de gobernanza, *no modernizadores,* que no sólo estaban disponibles sino que también habrían sido capaces de superar las presiones del sistema global. Además, estos modelos tendrían que estar libres de los modos de pensar de la Ilustración, libres de las cargas de la Razón. Chatterjee tendría que elucidar a continuación cuál podría haber sido esa alternativa y hacer una defensa plausible de su viabilidad, en el sentido de que fuera capaz de hacer frente a las presiones del capitalismo global. Pero si no consigue proporcionar ninguno de estos argumentos –una negación de que las poscolonias tuvieran limitadas sus opciones o una afirmación de que existían plausibles alternativas no modernizadoras–, entonces su crítica del nacionalismo modernizador pierde su fuerza. Podríamos llegar a la conclusión de que Nehru, y otros como él, eligieron el camino de la modernización porque era una respuesta razonable a las condiciones existentes.

En la siguiente sección examino si Chatterjee proporciona los argumentos necesarios para defender esa posición. Después me ocupo de su segunda afirmación, que el abrazo nacionalista del camino de la modernización tuvo la nefasta consecuencia de encerrar a la poscolonia en su posición subordinada en el orden global.

10.4 La hipótesis perdida

El aspecto más llamativo del argumento de Chatterjee es que ni niega que existieran las limitaciones que impone una economía capitalista mundial, ni proporciona ningún ejemplo de modelos no modernizadores alternativos que pudieran superar esas limitaciones. En otras palabras, no proporciona *ningu-*

no de los argumentos necesarios para hacer que su teoría sea plausible. Simplemente critica con dureza a Nehru por caer víctima de un discurso modernizador. Su estrategia habitual es argumentar por medio de insinuaciones, por ejemplo, que Nehru estaba soslayando algunas alternativas muy evidentes que, sin embargo, se niega a describir. Muchos de los pasajes que selecciona de los escritos de Nehru ofrecen justificaciones reales sobre la conveniencia de una estrategia modernizadora. Pero Chatterjee pasa por encima de ellas en silencio, no parece ver ninguna necesidad de demostrar que están equivocadas. En su mayor parte, se limita simplemente a señalar su adscripción a los modos de pensamiento de la Ilustración como prueba de su error. Esto nos deja con una *afirmación,* sin ningún apoyo, de que el nacionalismo era un discurso derivado, un discurso atrapado en una ideología extranjera.

Por ejemplo, Nehru defendía que si India tenía que industrializarse siguiendo el camino capitalista, los responsables políticos tendrían que respetar unos niveles de productividad ya establecidos, alentar la investigación científica, fomentar la capacidad de gestión, etc. Estas medidas las ve necesarias porque las circunstancias las exigen, no se derivan de principios básicos, sino de hechos que se producen en el mundo. Podemos considerar el siguiente pasaje que Chatterjee cita de *Discovery of India,* la obra de Nehru. En él, Nehru cuestiona la idea de que India puede basar su desarrollo en la industria artesanal, como recomendaban nacionalistas como M. K. Gandhi. Nehru está de acuerdo en que hay cierto espacio para la artesanía y la pequeña empresa, pero señala que tienen que ser un complemento a las grandes empresas. Eso no se debe a que él tuviera una preferencia personal por la gran industria, sino a que piensa que, para sobrevivir en los mercados mundiales, las empresas indias tienen que respetar unos niveles mínimos de tamaño y escala. Tienen que actuar a un nivel comparable al de sus rivales en Occidente o serán barridas por la lucha competitiva. Concluye diciendo que sin duda los responsables políticos pueden alentar ambas formas de empresas, grandes y pequeñas. Sin embargo,

> una de ellas debe ser dominante y fundamental mientras que la otra debe ser un complemento de la primera, encajando allí donde pueda. La economía basada en los últimos adelantos tecnológicos debe ser necesariamente la dominante. Si la tecnología exige una gran maquinaria, como sucede actualmente en gran medida, entonces hay que aceptar esa gran maquinaria con todas sus implicaciones [...] hay que utilizar las técnicas más adelantadas; acogerse

> a métodos de producción obsoletos y caducos, excepto como una medida temporal y para salir del paso, es detener el crecimiento y el desarrollo[42].

La justificación de Nehru de un giro hacia la alta tecnología y la gran industria está clara: la gran industria y la tecnología avanzada deben fomentarse porque las empresas pequeñas no pueden competir eficazmente contra ellas. ¿Podría estar equivocado aquí, y quizá empresas pequeñas con tecnologías desfasadas pueden sobrevivir a la competencia directa de la maquinaria de última generación? Pero si Chatterjee piensa que Nehru está equivocado, es él quien tiene la responsabilidad de *demostrar* esa equivocación. Si no puede hacerlo, Nehru puede afirmar justificadamente que su argumento es válido. De hecho, él es el que puede decir razonablemente que *Chatterjee* es el que está en las garras de una ideología, ya que se niega a valorar sus argumentos desestimándolos *a priori*. Por ello resulta sorprendente encontrar que Chatterjee no ofrece ningún argumento que nos lleve a cuestionar la modernización industrial. Simplemente pone etiquetas a los argumentos de Nehru –«científico», «racional» y «marxista» son algunas de las que emplea en este contexto–, señalando que encajan en una perspectiva del mundo heredera de la Ilustración. A continuación sigue adelante con un guiño de complicidad, como si ese pedigrí fuera suficiente prueba de su falsedad[43].

El que Chatterjee rehúse considerar el argumento sobre el carácter conveniente de la modernización resulta especialmente sorprendente viéndolo a la luz de su discusión sobre el nacionalismo gandhiano. Gandhi representa la tercera variante del discurso nacionalista después de las de Bankim y Nehru. Para Chatterjee, esta variante destaca porque parece arrancar totalmente libre del discurso colonial, tanto a nivel de la problemática como de la temática. Gandhi rechaza la básica sociología política generada por las ideologías coloniales que divide el mundo en un dinámico Oeste y un estático y etéreo Este. En eso se parece mucho a Nehru. Pero, a diferencia de él, también rechaza el *ethos* modernizador del pensamiento post-Ilustración, así como el discurso modernizador de las filosofías liberal y marxista. Mientras que Nehru está comprometido con un rápido crecimiento económico basado en la

---

[42] Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, Nueva York, John Day, 1946 [ed. cast.: *El descubrimiento de la India*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1949], p. 414, citado en P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, cit., p. 144.

[43] P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, cit., pp. 144-145.

gran industria, la mecanización de la agricultura, etc., Gandhi rechaza todo el paradigma del crecimiento moderno[44]. En este aspecto, para Chatterjee es el que más éxito tiene en escapar de la temática colonial.

Pero el éxito de Gandhi es todavía más impresionante. No sólo rechaza el *ethos* modernizador como un marco para el desarrollo de la nación; también rechaza el marco de conocimiento «moderno» que Chatterjee considera fundamental para la temática colonial[45]. Su liberación es por ello efectiva no sólo en el plano político sino también en el epistémico. De ese modo, cuando se le presiona para que defienda su estrategia política, su teoría moral o su sociología histórica, Gandhi permanece impertérrito si el peso de la evidencia no le favorece. Chatterjee señala que, de hecho, «no le parece necesario siquiera intentar presentar una demostración histórica de las posibilidades que está tratando de señalar. Realmente considera que el modo de razonamiento histórico es bastante inadecuado, cuando no irrelevante, para sus propósitos»[46]. De manera que, a diferencia de Nehru, se niega a hacer una defensa de sus recomendaciones por medio de apelar a dinámicas o limitaciones históricas. Se muestra escéptico sobre las pretensiones de conocimiento que hace la ciencia, incluso en el terreno de las leyes naturales[47]. Por ello se sitúa aparte de los otros nacionalistas, ya que «no comparte su confianza en la racionalidad y en el modo científico de conocimiento»[48]. Naturalmente, Chatterjee concluye que Gandhi representa la variante del discurso nacionalista que se libra por completo de la ideología dominante:

> Gandhi no está operando en absoluto dentro de la *problemática* del nacionalismo [... Lo que] es más llamativo, pero igualmente claro, es que ni siquiera piensa dentro de la *temática* del nacionalismo. Pocas veces habla o escribe en términos de los marcos conceptuales o de los modos de razonamiento e inferencia adoptados por los nacionalistas de su época, y rechaza categóricamente su racionalismo, cientifismo e historicismo[49].

---

[44] *Ibid.*, pp. 86-90.
[45] *Ibid.*, p. 11.
[46] *Ibid.*, p. 93.
[47] *Ibid.*, pp. 96-97.
[48] *Ibid.*, p. 96.
[49] *Ibid.*, p. 93.

Aquí resulta interesante la elección de las palabras. En un capítulo anterior, Chatterjee advierte que intelectuales como Bankim no deberían ser desestimados simplemente porque sean conservadores, comparados con otros líderes más progresistas. Tanto los conservadores como los progresistas estaban «prisioneros del racionalismo, del historicismo y del cientifismo de la temática nacional»[50]. El genio de Gandhi se encuentra en que, a diferencia de otros nacionalistas, está libre de las cargas de la temática de la Ilustración. En consecuencia, «rechaza categóricamente su racionalismo, cientifismo e historicismo». Trece páginas separan esos mismos tres términos, que Chatterjee emplea primero para resaltar el aprisionamiento de Bankim en la Razón, y después para describir cómo Gandhi consigue liberarse de ella.

Por ello podríamos esperar que Chatterjee apoyara el nacionalismo de Gandhi como el auténtico representante del discurso anticolonial, como el marco que podría liberar a la poscolonia de su estatus de subordinación. Pero de hecho resulta muy crítico, incluso despectivo, con el modelo de Gandhi. Especialmente notables son las bases sobre las que lo despacha. En los años finales del dominio colonial, en vísperas de la Independencia, Gandhi había perdido mucha influencia dentro del movimiento nacionalista. Había quedado orillado, convertido en una figura marginal, incluso trágica, dentro de la organización a la que ayudó a llegar al poder. Nehru y otros nacionalistas modernizadores desestimaron por completo sus peticiones para mantener la producción campesina, la artesanía rural y la autosuficiencia de los pueblos, así como su llamamiento a favor de una regeneración moral. Había cumplido su función, había llevado a las masas al Congreso Nacional Indio y ahora había llegado el momento de lanzar el proyecto de construir un orden burgués. En este punto uno podría esperar que Chatterjee hiciera una entusiasta defensa del programa gandhiano como el camino que no se había tomado, el indicador de un modelo de desarrollo alternativo. En vez de ello, Chatterjee se une al rechazo de Gandhi, y lo hace sobre la base de que su programa era incapaz de afrontar *las realidades del momento,* tanto políticas como económicas. En otras palabras, Chatterjee rechaza el nacionalismo de Gandhi porque ignora las compulsiones materiales –las limitaciones objetivas– de una moderna economía política capitalista[51].

---

[50] *Ibid.*, p. 80.

[51] *Ibid.*, pp. 102-120. Akeel Bilgrami ha señalado esta contradicción de Chatterjee en su perspicaz ensayo «Two Conceptions of Secularism: Reason, Modernity, and the Archimedean Ideal», *Economic and Political Weekly* 29:28 (9 de julio de 1994), pp. 1749-1761.

El rechazo de Chatterjee del nacionalismo gandhiano señala que por lo menos está dispuesto a considerar la relevancia de las limitaciones materiales. Pero cuando llega a Nehru, esa disposición se evapora. Ni niega que el capitalismo imponga presiones reales sobre las economías políticas de los países en desarrollo, ni plantea una alternativa al modelo de Nehru. En otras palabras, presenta las perspectivas de Nehru como si fueran puramente una construcción ideológica, sin llegar a considerar la posibilidad de que hayan sido impulsadas por la prudencia, a pesar del hecho de que Nehru repite una y otra vez que su adopción de una agenda modernizadora está impulsada por esas mismas consideraciones, y a pesar del hecho de que Chatterjee presenta citas de Nehru en las que está señalando precisamente eso. Finalmente, Chatterjee rechaza el modelo gandhiano –la única alternativa posible al modelo de modernización– mayormente con los mismos argumentos que hubiera utilizado Nehru. Esto aumenta su responsabilidad para demostrar que el nacionalismo modernizador fue de hecho una construcción de la ideología, una responsabilidad a la que Chatterjee parece totalmente ajeno.

El hecho de que no consiga defender adecuadamente su argumento no significa necesariamente que sea indefendible. Una manera de salvarlo sería ver si las poscolonias disponían de estrategias que podrían haber superado los criterios que establece Chatterjee: estar libres del cientifismo, historicismo y racionalismo de la ideología colonial. Por ello, incluso aunque Chatterjee fracase en apoyar su propia teoría, quizá nosotros podríamos salvarla haciendo el trabajo en su nombre. El problema con esta misión, sin embargo, es que sus criterios hacen imposible imaginar una estrategia semejante. Eso no se debe a que no haya argumentos para un modelo de gobernanza no modernizador para las poscolonias; durante el transcurso del siglo XX, ha habido repetidos intentos de defender varios modelos de esa índole[52]. Tampoco se trata de que estos modelos sean inviables, cosa que sin duda es verdad. El problema para Chatterjee es que, si aceptamos sus criterios, nos vemos obligados a rechazar *la idea misma* de una estrategia.

El motivo por el que no podemos elaborar una estrategia nacional que tuviera la aprobación de la teoría de Chatterjee es que *su posición socava incluso la posibilidad de una estrategia nacional.* El que las elites adopten una

---

[52] Un buen análisis de estos modelos se encuentra en Gavin Kitching, *Development and Underdevelopment in Historical Perspective: Populism, Nationalism and Industrialization,* Londres, Methuen, 1982.

estrategia de desarrollo es, por definición, concebir un determinado punto final –un estado de las cosas deseable en el futuro– y a continuación manejar los recursos disponibles de tal manera que se alcance el deseado punto final. El manejo de los recursos, ya sean políticos, económicos, culturales o de otro tipo, no puede realizarse de otra forma que no sea apoyarse en lo que Chatterjee llama la Razón, en la deliberación racional, la valoración neutra de los hechos, el conocimiento objetivo, etc. Pero esto es precisamente lo que *prohíbe* Chatterjee ya que lo considera un síntoma de las formas de razonamiento occidentales, herederas de la Ilustración, que se encuentran en el centro de la temática colonial. En consecuencia, si la única estrategia permisible es una estrategia que no puede basarse en las reglas de la lógica, la evidencia, la deliberación racional, etc. –todas esas formas de pensamiento que se asimilan dentro de la Razón–, entonces queda descartada no sólo esta o aquella estrategia sino la posibilidad misma de una estrategia[53]. Por ello, aunque pudiéramos encontrar un enfoque no modernizador que se enfrentara a las presiones del capitalismo global, resulta difícil llegar a entender cómo lo podría apoyar Chatterjee. Para que semejante enfoque pudiera materializarse, las elites nacionales tendrían que juzgar sus méritos, pensar en maneras de ponerlo en marcha, priorizar sus diversas demandas sobre los recursos nacionales, e integrar todo con las instituciones existentes, todo lo cual exigiría los mismos modos de pensamiento que impugna Chatterjee como ajenos a la mentalidad del Este y como la esencia de la dominación occidental. Seríamos culpables de reproducir la temática nacional.

Podemos concluir que la descripción que hace Chatterjee del nacionalismo como discurso derivativo se desploma. O más exactamente, su retrato de conservadores como Bankim es parcialmente correcto en el sentido de

---

[53] Hay que señalar que esto pide un cambio incluso en la crítica que hace Chatterjee de Gandhi. Chatterjee rechaza el programa de Gandhi porque es incapaz de elaborar una estrategia adecuada y porque exigiría el desmantelamiento de muchas instituciones que ya eran fundamentales para la economía política india. Eso desde luego es cierto. Pero sobre las bases establecidas por Chatterjee, el principal problema de la doctrina de Gandhi no es que pida demasiada intervención del Estado o que sea impracticable, sino que dependería de una cuidadosa movilización y ajuste de los recursos para sostener la artesanía rural y la autosuficiencia campesina que busca Gandhi. Al hacerlo, tendría que movilizar a la Razón tanto como en el modelo de Nehru. La única diferencia es que los fines a los que sirve la Razón serían diferentes en los dos programas. Por ello, el programa de Gandhi tiene que rechazarse no porque sea defectuoso, sino porque *es un programa*.

que reproducen en sus doctrinas las concepciones orientalistas del Este. Pero no da ninguna razón para creer que también los nacionalistas modernizadores estuvieran atrapados en el discurso colonial. O de nuevo con más exactitud, pueden haber estado atrapados por él, pero no de la manera en que él lo describe. Nunca demuestra –como está obligado a hacer– que el programa defendido por nacionalistas como Nehru fuera producto de la ideología en vez de una respuesta racional a limitaciones reales. En todo caso, su crítica de la filosofía de Gandhi presta un apoyo indirecto a la agenda de Nehru, ya que rechaza a Gandhi sobre argumentos similares a los que invoca el propio Nehru.

10.5 ¿La modernización como prisión?

El principal argumento de Chatterjee respecto al nacionalismo es que, incluso en su forma más avanzada, continúa actuando dentro del ámbito del discurso colonial. Pero Chatterjee también hace una segunda afirmación sobre las probables *consecuencias* de la rendición del nacionalismo al discurso de la Ilustración. Recordemos que la principal consecuencia de la internalización del discurso de la temática colonial es que limita el abanico de posibilidades que las elites están dispuestas a considerar. La temática elimina opciones políticas y económicas que realmente están disponibles para la poscolonia y que mejorarían su posición. Por ello, las opciones que sí contemplan los nacionalistas son las que no consiguen desafiar el dominio occidental. Esto lleva a la segunda parte de su argumento: que al adoptar el marco modernizador, al tratar de aproximarse al éxito científico y económico de Occidente, los nacionalistas simplemente aseguran «su continuo sometimiento a un orden mundial que solamente prescribe sus tareas y sobre el que no tienen ningún control»[54]. Chatterjee no sólo cree que la búsqueda de la modernización económica y científica es una consecuencia de la ideología colonial; también sostiene que, al adoptar ese camino, los nacionalistas hacen que sus países continúen subordinados a Occidente.

Entonces, ¿la consecuencia del nacionalismo colonial es realmente encerrar a la poscolonia en un estatus de subordinación? Al contrario. Si nos fijamos en los antecedentes históricos, no encontramos nada que justifique la

[54] P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, cit., p. 10.

afirmación de Chatterjee. Es cierto que muchos países del Sur global han continuado subordinados a Occidente incluso habiendo intentado modernizarse. Así que, sin duda, es legítimo mantener que una agenda modernizadora no garantiza la mejora económica o geopolítica. Tiene que combinarse con otras condiciones favorables para que dé resultado. Pero esto simplemente nos dice que, como cuestión de orientación normativa, la adopción de esta agenda no es suficiente para el progreso de la poscolonia. No acaba con la idea de que aunque la búsqueda de la modernización pueda no ser suficiente, sigue siendo necesaria para que la poscolonia mejore el bienestar de sus habitantes y su posición en relación a Occidente. El hecho es que, en la era de la descolonización, ha habido partes del Sur global que han mejorado espectacularmente sus condiciones materiales. Y todas esas regiones –sin excepción– lo han hecho a través de un consciente y muy ambicioso *programa de modernización*. Realmente, los casos de mayor éxito, en el noreste de Asia, se han desarrollado a través de una cierta clase de orientación hipermodernizadora: una estrategia dirigida por el Estado, cuidadosamente planeada y conscientemente dirigida, que ha fomentado sistemáticamente la investigación científica y el avance tecnológico. Resulta difícil imaginar ejemplos más espectaculares de la misma estrategia que Chatterjee parece prohibir, de una estrategia que él consideraría desastrosa.

No sólo es cierto que todos los países que han mejorado su suerte han sido modernizadores; también es cierto que los *únicos* países que han mejorado han sido aquellos que han emprendido un camino modernizador. Es decir, los únicos países que han escapado de la dominación neocolonial, o que la han suavizado, han sido aquellos que han abrazado la Razón. Este es un hecho común por encima de las fronteras de clase. Por ello, en un lado de la división tenemos a Rusia y China, que se modernizaron sobre la base de una economía dirigida centralmente planificada, y al otro lado tenemos a Corea, Taiwán, Chile, Argentina, y un puñado de otros países, que lo hicieron manteniendo las relaciones de propiedad capitalistas[55]. Los dos grupos se diferenciaban enormemente en sus culturas e instituciones económicas, pero estaban unidos por un determinado eje: abrazaron la misma orientación que,

---

[55] Sobre Rusia, véase el reciente estudio revisionista de Robert C. Allen, *Farm to Factory: A Reinterpretation of the Soviet Industrial Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 2004. Sobre China, un resumen sólido y reciente es el de Barry Naughton, *The Chinese Economy: Transitions and Growth*, Cambridge, MIT Press, 2007.

para Chatterjee, sería un anatema, y alcanzaron resultados que, bajo los términos de la teoría de Chatterjee, solamente pueden parecer como anómalos.

Por ello, Chatterjee no sólo es incapaz de explicar por qué los nacionalistas adoptaron una agenda modernizadora, sino que también se equivoca al predecir sus consecuencias. Por eso podemos concluir con seguridad que los nacionalistas tenían buenas razones para moverse en esa dirección, y que si, en cierto grado, llegaron a librarse de su situación de dominación en el orden mundial, fue a través de la modernización.

Antes de resumir nuestra valoración de la teoría de Chatterjee sobre el nacionalismo colonial, los lectores deben recordar sus dos componentes: un argumento sobre el nacionalismo como una forma de revolución pasiva, y otro sobre su sometimiento al discurso colonial. Como se ha demostrado anteriormente, el segundo componente no soporta el escrutinio. Puede haber habido muchas maneras de que el dominio colonial distorsionara la agenda y las ambiciones de los movimientos nacionalistas y, de hecho, yo mismo suscribo la descripción que hace Ranajit Guha sobre los fracasos del Congreso Nacional Indio en este aspecto[56]. Pero ese argumento lo han estado defendiendo los marxistas durante décadas y es la menos original de las contribuciones del colectivo subalternista. Cualquiera que fuera la convergencia entre el nacionalismo y la ideología colonial, no se produjo sobre las bases propuestas por Chatterjee. Para él, la adopción de una agenda modernizadora fue una consecuencia de la internalización nacionalista de los modos de pensar occidentales, y esta agenda a su vez encerró a la poscolonia en una posición de subordinación. Sin embargo, como hemos visto, no hay ninguna razón para aceptar ninguna de estas dos afirmaciones. La modernización fue, como Nehru percibió correctamente, un imperativo que la poscolonia tenía que acatar, no la consecuencia de un discurso. Es más, tampoco fue la causa de que la poscolonia quedara subordinada a Occidente; por el contrario, su *fracaso* en la modernización fue la causa de su subordinación. Realmente, hasta el punto de que cualquiera de los países del Sur global que ha escapado de la dominación y mejorado su posición lo ha hecho adoptando la misma agenda contra la que nos previene Chatterjee. Por ello, su argu-

---

[56] Me permito reiterar que ya he sostenido que la caracterización que hace Guha del CNI como un partido del orden burgués, débilmente comprometido con la gobernanza democrática, es cierta. Donde tropieza es en su sugerencia de que esto es de algún modo una desviación de alguna norma histórica.

mento sobre el carácter derivado del nacionalismo no consigue convencer. Todo lo que queda en pie es la parte menos original de la teoría: el argumento sobre la revolución pasiva.

10.6 La desaparición del nacionalismo modernizador

En años posteriores, Chatterjee modificó el argumento de *Nationalist Thought and the Colonial World,* pero no de manera que aumentara su plausibilidad. El principal defecto de la versión de 1986 era que ignoraba las limitaciones estructurales que trataron de gestionar los nacionalistas, mientras consideraba sus preferencias como simples consecuencias de la ideología. Esto hacía imposible que Chatterjee pudiera entender la forma más generalizada del nacionalismo colonial, el representado por Jawaharlal Nehru. En su obra posterior, el tratamiento que da Chatterjee al tema toma un giro interesante. Mientas que *Nationalist Thought* señalaba que el nacionalismo colonial estaba formado por tres tendencias diferentes, cada una de ellas representada por el pensamiento de Bankim, Gandhi y Nehru, esta complejidad desaparece mayormente cuando se publica *The Nation and Its Fragments.* Ahora, el nacionalismo queda reducido a una única y simple esencia que se convierte en el elemento central de la descripción de Chatterjee.

Chatterjee empieza este nuevo análisis introduciendo un argumento de Benedict Anderson, según el cual los nacionalistas coloniales trabajaron sobre un modelo de nación que tomaron prestado de los nacionalismos occidentales. Anderson lo describe como un concepto «modular» del Estado-nación, fácilmente resumible y transportable de un escenario a otro. Chatterjee objeta que esta concepción trata a los nacionalistas anticoloniales como imitadores pasivos de modelos occidentales: «Si los nacionalismos en el resto del mundo tienen que elegir su comunidad imaginada a partir de ciertas formas "modulares" que Europa y las Américas han puesto a su disposición, ¿qué es lo que queda por imaginar?»[57]. En otras palabras, la teoría de Anderson ignora la especificidad de los nacionalismos coloniales asimilándolos al modelo más amplio que se originó en Europa. Chatterjee dice que «los resultados más impactantes y creativos de la imaginación nacionalista en Asia y África

[57] P. Chatterjee, «Whose Imagined Community?» en *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 5.

no están planteados sobre una identidad, sino más bien sobre una *diferencia* con las formas "modulares" [...] propagadas por el Occidente moderno»[58]. Los teóricos como Anderson son incapaces de reconocer la peculiaridad del nacionalismo colonial porque lo ven ante todo a través del prisma del Estado, como una ideología que se desarrolla en la persecución del poder del Estado. Lo consideran una ideología política dirigida a comprender y luego a dominar el arte de gobernar. Esto lo convierte en otra variante del discurso político de la modernización que Occidente creó mientras forjaba el Estado-nación moderno. Pero Chatterjee sostiene que ver el nacionalismo colonial como una ideología política es un error. Los elementos esenciales de ese discurso están forjados mucho antes de que llegara a plantearse la búsqueda del poder. Merece la pena citar con cierta extensión el pasaje en el que presenta su tesis:

> A mi entender, el nacionalismo anticolonial crea su propio ámbito de soberanía dentro de la sociedad colonial mucho antes de que empiece su batalla política contra el poder imperial. Lo hace dividiendo el mundo de las instituciones y prácticas sociales en dos ámbitos. El material y el espiritual. El material es el ámbito de lo «exterior», de la economía y del sentido de Estado, de la ciencia y la tecnología, un ámbito donde el Oeste había demostrado su superioridad y el Este había fracasado. En este ámbito, la superioridad del Oeste tenía que reconocerse, y sus logros había que estudiarlos y replicarlos cuidadosamente. Por el otro lado, el ámbito espiritual es un ámbito «interior» que lleva las marcas «esenciales» de la identidad cultural. Cuanto mayor sea el éxito en la imitación de las habilidades occidentales en el ámbito material, mayor es la necesidad de preservar la peculiaridad de la propia cultura espiritual. *Creo que esta fórmula es una característica fundamental de los nacionalismos anticoloniales en Asia y África*[59].

Chatterjee no matiza esta descripción de ninguna manera para mostrar que captura *algunos* aspectos del nacionalismo o pertenece a *una* de sus variantes. La presenta como una descripción del nacionalismo *tout court*. La propia descripción resulta familiar; aunque él no lo diga, es una interpretación del retrato orientalista, conservador, desarrollado por Bankim en la Bengala del siglo XIX. Recordemos que el argumento de Bankim aceptaba la superio-

---

[58] *Ibid.* (cursiva en el original).

[59] *Ibid.*, p. 6 (cursiva en el original).

ridad del Oeste en el conocimiento científico y económico mientras que insistía en la mayor profundidad del Este en todas las cuestiones espirituales. Ahora parece que Chatterjee reduce el nacionalismo anticolonial a esta variante particular que, en la versión anterior, era sólo una entre tres –la más primitiva, «el momento de partida»–. Además, para Chatterjee esta nueva versión no representa simplemente a la experiencia india, sino también a los nacionalismos anticoloniales de África y Asia. Ahora es el modelo de los nacionalismos del siglo XX en el mundo colonial. No se presenta ninguna evidencia que respalde semejante afirmación, no hay ningún análisis de la experiencia de otros países ni del pensamiento de sus ideólogos más destacados. Chatterjee simplemente afirma, como también sucedía en *Nationalist Thought,* que la teoría es válida para la generalidad de los nacionalismos anticoloniales.

No se puede negar que algunos nacionalistas delinearon un ámbito interior y otro exterior, como los describe Chatterjee, y afirmaron la inviolabilidad del primero. Pero es bastante insostenible presentar esta maniobra como si fuera representativa de los nacionalismos coloniales del siglo XX. Como se ha evidenciado anteriormente, ni siquiera es representativa del nacionalismo indio porque omite la variante que, finalmente, se convirtió en la ideología oficial del Estado indio: el nacionalismo modernizador representado por el pensamiento de Nehru. Ciertamente se puede plantear que, a pesar de todo su secularismo y occidentalización, la dirigencia del Congreso Nacional Indio hizo demasiadas concesiones a los líderes religiosos tradicionales. Incorporaron al ordenamiento jurídico innumerables prácticas tradicionales, a menudo intolerantes, como concesiones a las comunidades religiosas. Pero esto es un ejemplo de un nacionalismo modernizador que se acomoda al nacionalismo conservador; en otras palabras, un ejemplo en el que la ideología dominante incorpora a su universo elementos de la subordinada. No puede describirse como si la variante conservadora, de la clase representada por Bankim, desplazara a la modernizadora. El nacionalismo que surgió de la lucha por la independencia en India era todavía básicamente la forma nehruviana, por muy indecisa o acomodaticia que pudiera ser. Y la descripción de Chatterjee no consigue capturar sus elementos esenciales.

Si la representación más reciente de Chatterjee encaja imperfectamente con la experiencia india, es incluso menos plausible cuando nos fijamos en Asia, África u Oriente Próximo. Resulta difícil ver el nacionalismo de, por ejemplo, Sukarno, Nasser, Sun Yat-sen, los partidos Baaz árabes, Yasir Arafat

y Nelson Mandela como otra cosa que la variante burguesa, modernizadora, a la que se adhería Nehru. Sin duda, todos ellos llegaron a compromisos con prácticas tradicionales. Pero sería una exageración decir que establecieron unos ámbitos «interior» y «exterior» y que valoraron la reproducción del primero. Todos ellos proclamaron su compromiso con la modernización, tanto en el terreno material como en el espiritual. Realmente, en muchos de estos casos los nacionalismos dominantes no sólo expresaban un compromiso con la modernización, sino que se encontraron a sí mismos en desacuerdo con variantes conservadoras que encajan en la descripción de Chatterjee. En ningún sitio se hizo esto más evidente que en Oriente Próximo, donde Arabia Saudí encabezó una campaña que duró décadas para socavar el nacionalismo secular y modernizador de Nasser y de los partidos Baaz, contemplados como una amenaza para su propio dominio. Esta campaña es inexplicable a no ser que se aprecie la realidad del nacionalismo modernizador –precisamente lo que la teoría revisada de Chatterjee parece excluir.

Pero la teoría se ve todavía más debilitada si vamos más allá de los nacionalismos burgueses que hemos descrito y consideramos la otra variante que surgió en esta era, los nacionalismos anticapitalistas de las décadas de la posguerra. ¿Cómo pueden entrar en la definición de Chatterjee los nacionalismos de Ho Chi Minh, Samora Machel, Mao Zedong, Amilcar Cabral o de cualquiera de los movimientos anticoloniales inspirados por el socialismo? ¿Cómo se podría describir estos nacionalismos diciendo que construyeron un ámbito interior y otro exterior, que declararon la inviolabilidad del primero y que construyeron su ideología alrededor de él? Las ideologías de todos estos nacionalismos estaban comprometidas con una profunda crítica, incluso un rechazo, de lo que Chatterjee incluye dentro del ámbito «interior». Realmente, expresaban un evidente desdén por la idea misma de lo espiritual. Estos nacionalismos marcaron la pauta no sólo de otros movimientos anticoloniales de su tiempo, sino, en general, de movimientos progresistas de todo el mundo. Y sin embargo, con la descripción de Chatterjee, o bien no existieron o bien no cuentan como nacionalismos.

En resumen, creo que podemos justificadamente concluir que la nueva teoría del nacionalismo de Chatterjee falla en la medida en que es incapaz de integrar la tendencia dominante en las ideologías anticoloniales del siglo XX, es decir, el *rechazo* a la santidad del ámbito «interior». Lo que él presenta como la característica definitoria del nacionalismo no era más que una tendencia particular en su seno, una tendencia de hecho secundaria.

10.7 Conclusión

La perspectiva de Partha Chatterjee es que, aunque el nacionalismo prometió construir una identidad distintiva para la poscolonia, y de ahí derivar un camino para un desarrollo independiente, fracasó en hacerlo. Aunque se esforzó por liberarse de la dominación colonial, los términos sobre los que emprendió su misión aseguraban que, aunque pudiera conseguir librarse del aparato de dominación, no se liberaría de la dominación occidental. Para liberarse realmente, tendría que rechazar radicalmente el aparato ideológico del colonialismo. Aunque consiguió abandonar algunos de los elementos más superficiales del colonialismo, el nacionalismo siguió atado a algunos de sus más sutiles mecanismos de control. Aquí la clave era su compromiso con la Razón, con la promoción de una perspectiva del mundo científica y racional. Esta concepción previa fue la que hizo que los nacionalistas aceptaran una agenda modernizadora para la poscolonia, y estaban tan comprometidos con la Razón que nunca cuestionaron la sabiduría de esa agenda. La adoptaron porque la consideraban natural, incluso inevitable. Era el billete para que la nación ocupara su lugar en el escenario mundial. Pero su fidelidad a esa doctrina simplemente garantizaba la continua subordinación a Occidente. Significaba participar en un sistema de producción e intercambio que no podían controlar, en un juego en el que no podían ganar. En resumen, significaba la aceptación de su persistente subyugación a una cultura extraña. El nacionalismo no pudo cumplir su promesa porque carecía de los medios para salir de los parámetros ideológicos construidos por el colonizador. Su fracaso surgía de su estatus como un discurso derivado.

Espero haber demostrado en este capítulo que esta descripción del nacionalismo es una fantasía. Había excelentes razones para que los nacionalistas aceptaran el camino de la modernización. Era una respuesta racional para las circunstancias en las que se encontraban mientras trataban de gestionar la inserción de su nación en una economía capitalista global. El argumento de Chatterjee solamente funciona si omitimos todas las presiones que impone el capitalismo sobre las economías políticas de las naciones emergentes, y su negación de este hecho básico nos lleva de vuelta a la debilidad que recorre la totalidad de la empresa subalternista: la tendencia a enmascarar, o directamente negar, las propiedades del capitalismo. Como hemos visto, Guha oculta la verdadera historia de la burguesía europea convirtiendo a los burgueses en demócratas liberales; Chakrabarty pretende que la coerción interpersonal

es ajena a las relaciones de poder del capitalismo, que la existencia de la Historia 2 significa que el capitalismo todavía no se ha universalizado, lo que supone que incluso las economías burguesas más avanzadas no pueden considerarse capitalistas. Ahora podemos añadir a esta lista la teoría del nacionalismo de Chatterjee. La única manera de tomar en serio su argumento sobre el atrapamiento nacionalista en el discurso colonial es si pretendemos que el capitalismo no existe.

Mientras Chatterjee niega al capitalismo el lugar que le corresponde en una teoría del nacionalismo, sitúa en su lugar una exagerada valoración del papel de las ideas. El giro hacia la modernización se presenta como un fracaso *intelectual,* el fracaso en abandonar la temática colonial. La consecuencia evidente es que, si hubieran sido más exhaustivos en su rechazo de la ideología colonial, los nacionalistas podían haber sido capaces de considerar modelos de construcción de la nación que estuvieran libres del impulso modernizador. Pero ¿cuál podría haber sido esa estrategia? Si, debido a la ceguera impuesta por la temática colonial, los nacionalistas no pudieron ver algún modelo de desarrollo en el mundo, entonces sin duda podríamos vislumbrar sus propiedades. Sin embargo, Chatterjee no muestra ninguna. Su argumento descansa sobre insinuaciones en vez de sobre pruebas. Ya he sugerido que su estrategia analítica no es accidental. Chatterjee *no ofrece* una estrategia para la poscolonia porque *no puede.* En el momento mismo en que pudiera hacerlo, sería fácil mostrar que también esa estrategia es prisionera de la temática colonial, ya que también tendría que apoyarse de alguna manera en la Razón, en su determinación o su forma.

Al mismísimo final de *Nationalist Thought and the Colonial World,* Chatterjee parece darse cuenta de que su marco puede ser defectuoso. Su argumento de repente da un giro bastante sorprendente. Hasta ese punto, ha achacado la debilidad del pensamiento nacionalista a su fracaso en rechazar la Razón. Sin embargo, ahora añade una decisiva calificación: el nacionalismo era defectuoso no por su abrazo de la Razón *per se,* sino debido a que nunca «desafió la legitimidad del matrimonio de la Razón *y el capital*»[60]. Esta frase aparece en la página 168, en un libro de 170 páginas.

Así que ahora se nos dice que el problema del nacionalismo no era que fuera prisionero de la Razón, sino que puso la Razón al servicio del capital. Si esto es lo que Chatterjee quiere que creamos, la implicación está clara: las

---

[60] *Ibid.,* p. 168 (cursiva añadida).

teorías de la Ilustración, la racionalidad científica, la objetividad, el universalismo y todo lo demás, no son el verdadero problema siempre que se hayan emancipado del dominio del capital. El defecto del nacionalismo sería que tenía un carácter burgués, no que tienda hacia una sensibilidad occidental. Esto suena mucho a una tradicional crítica marxista del nacionalismo de la elite. ¿Es eso lo que Chatterjee estaba sosteniendo todo el tiempo? No parece probable. Para empezar, este solitario y aislado comentario está superado por los numerosos ejemplos, repartidos por el libro, en los que arremete contra la tradición de la Ilustración en su conjunto, no simplemente contra su corriente burguesa. Cuidadosamente dirige su principal crítica contra la idea misma de modernización, sin insinuar en ningún momento que pretende limitar su argumento a la modernización *capitalista*.

Si lo que quisiera atacar Chatterjee fuera la modernización capitalista, lo tendría que haber demostrado en su crítica de Bankim, Nehru y Gandhi. Pero allí no aparece en absoluto. Esa crítica es mucho más consistente con la perspectiva que anuncia al comienzo del libro y que continúa reiterando hasta las dos últimas páginas: que el problema del nacionalismo es su aceptación de la propia Razón, no de la Razón Burguesa. Sería difícil impugnar la defensa que hace Nehru de la industria y la ciencia modernas –algo que Chatterjee no sólo hace, sino que pone en el centro de su argumento– si sólo estuviéramos preocupados por su defensa del capitalismo. Incluso si Nehru hubiera sido un comunista con carné, o algún otro género de anticapitalista de la época, hubiera seguido defendiendo la modernización. Pero la crítica de Chatterjee está directamente dirigida a su aceptación del imperativo modernizador, al que considera un producto de la temática colonial, no una sensata apreciación de la realidad. Si nos fijamos en sus opiniones sobre Gandhi, también aquí es difícil ver cómo es posible que Chatterjee hubiera estado argumentando solamente contra la Razón Burguesa. Si quería que la Razón se emancipara del capital, entonces ¿no hubiera querido *defender* a la Razón contra sus detractores? Sin embargo, su respaldo a la filosofía de Gandhi se basa explícitamente en el *rechazo* de Gandhi a la Razón, no sólo en su forma burguesa, sino en *cualquier* forma. Ensalza a Gandhi por ser la única figura importante del movimiento nacionalista que escapa de la cárcel del discurso colonial, no porque Gandhi separe la Razón del capital –cosa que desde luego no hacía–, sino porque «rechaza categóricamente su racionalismo, cientifismo e historicismo». Chatterjee nunca aborda la defensa que hace Gandhi de las clases propietarias, su ambivalencia respecto a los sindicatos, su filosofía del tutela-

je o cuestiones similares, todo lo cual debería figurar destacadamente en un argumento que pretenda acusar al nacionalismo por su matrimonio de la Razón y el capital.

¿Qué hacemos entonces con su apertura en el último minuto al anticapitalismo? Como poco, podemos decir que carece de convicción[61]. Más cínicamente podríamos suponer que Chatterjee está anticipando, y tratando de desviar, la misma clase de crítica que he planteado aquí. Pero una referencia de usar y tirar al capital, metida justo al final de un argumento que ocupa todo un libro, sólo acaba produciendo una tensión con todo lo que el autor ha dicho hasta ese momento. Tomársela en serio pediría una revisión drástica de toda su presentación de los dilemas y errores del nacionalismo colonial. Ya que no hay ninguna señal de que Chatterjee esté ahora dejando de lado todo lo que había dicho anteriormente, la reacción más razonable del lector es soslayar cuidadosa pero firmemente su abrazo de última hora de la Razón y seguir adelante.

La teoría del nacionalismo de Chatterjee representa los dos fracasos que he atribuido al proyecto de los estudios subalternos: que oculta o niega directamente la influencia del capitalismo sobre el mundo colonial, y que resucita muchos de los más censurables mitos orientalistas sobre el Este. Es difícil no quedar impresionado por la celeridad con que Chatterjee asocia la Razón con Occidente y describe el abrazo de la racionalidad y la ciencia por los nacionalistas como su sumisión a «una cultura extraña». De muchas maneras, *Nationalist Thought and the Colonial World* anunciaba el abandono de los estudios subalternos de sus raíces en el marxismo cultural y su entrada en los verdes pastos de la irracionalidad postestructuralista. Esa encrucijada en el camino apareció hace más de dos décadas. Los miembros más ilustres del colectivo no han mirado hacia atrás desde entonces.

---

[61] Véase también, A. Bilgrami, «Two Conceptions of Secularism», cit., p. 1.758.

11 Conclusión: los estudios subalternos como ideología

La teoría poscolonial es una difusa y nebulosa corriente de pensamiento. Me he centrado en *Subaltern Studies* porque se la reconoce, tanto por sus exponentes más destacados como por los comentaristas, como el ejemplo de mayor éxito de la teorización poscolonial en el análisis histórico y social. Mi premisa ha sido que, si dicha teoría tiene verdadero valor para el análisis social –en un ámbito más allá de su hogar en la teoría literaria–, entonces ese valor debería ser evidente en el trabajo de los historiadores que más notablemente están asociados con ella. Además, hay que reconocer que el proyecto de los estudios subalternos ha producido un corpus de obras que gira en torno a un conjunto compartido de suposiciones y proposiciones. Esto hace que sea posible enfrentarse a *Subaltern Studies* de manera sistemática –a diferencia de tanta bibliografía que lleva el sello de esta teoría–. Con este objetivo, en el capítulo inicial del libro resumía la mayoría de las ideas centrales del proyecto en un conjunto de seis tesis que examinaba en los capítulos posteriores. Hay que señalar que estas tesis están seleccionadas a partir no sólo de mi propia lectura de la obra subalternista, sino del resumen que hace Dipesh Chakrabarty, uno de los miembros más destacados del colectivo.

Las dos virtudes principales que se atribuyen a la teoría poscolonial son que ofrece una nueva teoría de la modernidad global –especialmente referida a los países no occidentales– y que es la nueva cara de la crítica radical. A menudo la teoría se presenta como la heredera de las magnas tradiciones radicales del siglo XX, pero depurada de sus dolencias analíticas y críticas. Aquí, el evidente objetivo es la teoría marxista. Durante más de cien años, fue la tradición mar-

xista la que portaba el estandarte del análisis radical por todo el mundo. Sus categorías analíticas formaban la lengua franca del análisis político, y su anticapitalismo formaba el núcleo de la crítica radical. La teoría poscolonial se presenta a sí misma como la sucesora del marxismo en ambas dimensiones, la crítica y la analítica. Su marco teórico remedia supuestamente la lista habitual de males atribuidos a la teoría marxista: determinismo, teleología, eurocentrismo, reduccionismo, etc. Además, su núcleo crítico supuestamente se alinea más estrechamente con las aspiraciones de los grupos subalternos, en especial en los países no occidentales. En los trabajos más conocidos del colectivo de estudios subalternos, aunque la tradición de la Ilustración en su conjunto se vea impugnada de ordinario, es el marxismo el que se lleva la peor parte.

Analíticamente, quizá la tesis central de los estudios poscoloniales sea que hay un profundo abismo estructural entre el Este y el Oeste, tan grande que socava cualquier marco que pretenda tener una aplicación universal. Como una de sus más destacadas corrientes teóricas, los estudios subalternos se han hecho famosos en gran medida por su defensa y elaboración de esa tesis. Es la base de la acusación que formula el colectivo de que la teoría occidental es rígida y provinciana, que está ciega ante las especificidades de las naciones poscoloniales y que, por ello, necesita una drástica revisión. En los capítulos anteriores me he centrado en tres áreas en las que supuestamente prevalece esta división. La primera se refiere a la burguesía en el Este, al supuesto fracaso que se toma como expresión de otro todavía mayor, el de la universalización del capital. La segunda es el carácter ostensiblemente distintivo de las relaciones de poder en el Este, que, según afirma Chakrabarty, se aleja de manera fundamental de las relaciones generadas por el capitalismo en el Oeste. La tercera es la cuestión de la psicología política del Este, que pretende ser indiferente ante las cuestiones del interés individual. Estas son las dimensiones de la diferencia del Este, y su pretendida singularidad es lo que motiva el llamamiento para una drástica reconsideración de la teoría social.

Aunque mi trabajo ha sido mostrar que el colectivo subalternista ha fracasado en establecer su argumento en cualquiera de esos ámbitos, he elegido complementar mi análisis crítico con un relato positivo de cómo funcionan realmente el capital, el poder y la agencia. Hay cuatro elementos básicos que forman mi argumento alternativo. El *primero* es que la universalización del capital es real, *pese* a las afirmaciones del colectivo subalternista. Las dinámicas políticas de las colonias no alcanzaron una clase de modernidad distinta, en lo esencial, de la europea. Más exactamente, su modernidad puede haber

sido distinta, pero no de las maneras en que insiste la teoría poscolonial. El *segundo* elemento es que no habría que dar por supuesto que el impulso universalizador del capital homogeneice las relaciones de poder o el panorama social en general. De hecho, el capitalismo no sólo es consistente con una gran heterogeneidad y jerarquía, sino que sistemáticamente las genera. Es perfectamente compatible con un conjunto muy diverso de formaciones políticas y culturales. El *tercero* es que el impulso universalizador del capital se enfrenta a algunos hechos universales de la psicología humana, y que estos hechos son los que explican la resistencia subalterna al impulso universalizador del capital para establecer ordenamientos políticos excluyentes, para controlar el proceso de trabajo, para apoyarse en la coerción interpersonal, etc. La época moderna está impulsada por la interactuación entre estos dos universalismos, no sólo por uno. Esto desbarata la insistencia subalternista en la excepcional conciencia política de los agentes no occidentales. Esto nos lleva al punto *final:* que las categorías universalizadoras del pensamiento de la Ilustración son perfectamente capaces de reflejar las consecuencias de la universalización del capital y las dinámicas de la agencia política –de hecho, estas categorías son esenciales para su análisis–. Si estas cuatro proposiciones son ciertas, significa que por lo menos alguna de las teorías europeas, el marxismo en particular, no necesitan ser acusadas de eurocentrismo simplemente porque surgieron en Occidente. Las dinámicas que estas teorías sitúan en el centro de su marco teórico son de hecho multiculturales, comunes para el Este y el Oeste. Por ello, la teoría marxista puede estar equivocada, pero no por culpa de su eurocentrismo.

Estos contraargumentos básicos han sido propuestos mediante un análisis crítico de las seis tesis centrales del proyecto subalternista que describía en el capítulo 1. Las múltiples debilidades de las tesis anuncian el fracaso de los estudios subalternos como teoría sustantiva. Pero he sostenido que el proyecto también fracasa como plataforma para la crítica social. La ironía del asunto es que, aunque se presente como la nueva cara de la crítica radical, como la vanguardia crítica en la era del capitalismo global, sus argumentos resucitan pilares clave de la ideología conservadora. En el capítulo 1 proponía que estas apologías podían agruparse en dos tipos generales: la tendencia a ocultar o negar propiedades básicas del capitalismo, y la valoración de algunas construcciones profundamente orientalistas de las culturas del Este. Agrupemos ahora los resultados, dispersos por los capítulos precedentes, de manera que podamos apreciar mejor el talante ideológico de *Subaltern Studies*.

11.1 Enmascarar el capitalismo

Los estudios subalternos no pueden ser ni una teoría del capitalismo globalizado ni su crítica, ya que distorsionan sistemáticamente su funcionamiento. Hemos visto ejemplos de esta tendencia prácticamente en todos los capítulos.

Los subalternistas atribuyen a la burguesía una misión democrática que de hecho rechazaba y contra la que luchó. La idea de que la cultura democrática moderna se deriva del altruismo de los capitalistas es fundamental en la obra de Ranajit Guha. En el capítulo 5 vimos que también Dipesh Chakrabarty aceptaba este argumento; de hecho, esta premisa recorre gran parte de la bibliografía subalternista. Evidentemente, está totalmente equivocada. Pero también tiene un efecto multiplicador. Muchos de los errores posteriores del marco de los estudios subalternos pueden surgir directamente de este error de partida. Dos de ellos, fundamentales, son que la violencia y el autoritarismo de tantos países poscoloniales pueden remontarse al hecho de que sus clases capitalistas no estuvieran a la altura de los logros de sus predecesoras europeas (capítulos 2-4), y que la conciencia democrática dentro de la clase trabajadora requiera una transformación previa de la cultura política de la mano de la burguesía (capítulo 8).

Los estudios subalternos aceptan una historia muy romantizada de las relaciones de poder en el capitalismo. Al hacerlo, ocultan cómo funciona realmente el poder en las sociedades capitalistas. Más importante todavía es que los teóricos subalternistas insisten equivocadamente en que las formas de dominación que surgen en las formaciones poscoloniales *no* son capitalistas y que, por ello, no pueden ser analizadas mediante las categorías de la economía política (capítulo 5). Consideran que la coerción y la violencia dentro de las relaciones laborales son desviaciones del capitalismo, cuando de hecho son, y han sido, modos de poder *favorecidos* por los empleadores durante gran parte de la historia del capitalismo. Los estudios subalternos dejan la violencia fuera del capitalismo moderno.

Subestiman la capacidad del capitalismo no sólo para tolerar la heterogeneidad –la «diferencia»–, sino para promoverla activamente. Los teóricos

subalternistas, junto a muchos de sus compañeros de viaje en los estudios poscoloniales, parecen asumir que, para que el capital se universalice, también tiene que tener un efecto homogeneizador. Esta simple idea constituye la base de todo el argumento de *Provincializing Europe:* de su crítica del trabajo abstracto, de su análisis de la Historia 1 y la Historia 2 y, por supuesto, de su retorcido análisis del historicismo (capítulo 9). También sirve de base para su rechazo del concepto marxiano de trabajo abstracto (capítulo 6). No hay duda de que el capitalismo disuelve muchos tipos de diferencias sociales, pero también sostiene y genera diferencias. Estos dos resultados son perfectamente consistentes con el capitalismo. Con su insistencia en que el criterio para medir la universalización del capital es el grado de homogeneización social, los subalternistas acaban negando la existencia del capital incluso en aquellas áreas donde ha echado profundas raíces, y declaran anómalos aquellos resultados que son una consecuencia directa de las dinámicas capitalistas.

Fracasan en reconocer las presiones que ejerce el capitalismo sobre las instituciones nacionales, y por ello sobreestiman el papel de la ideología. Esto resulta muy evidente en el diagnóstico que hace Chatterjee del nacionalismo modernizador (capítulo 10). Chatterjee explica el giro hacia la modernización como una consecuencia de la internalización de la ideología occidental por parte del nacionalismo, no como una respuesta racional a presiones económicas y geopolíticas. De ese modo, niega lo que tantos líderes nacionalistas vieron como algo palmario –que, independientemente de lo que hiciera el Estado poscolonial, tendría que encontrar una manera de desarrollar las fuerzas productivas locales–. En el capítulo 10 mostraba que este argumento no se sostiene. Pero igual de importante es que también oculta hechos reales sobre las limitaciones que impone el capitalismo a las estrategias políticas nacionales.

Estos errores tienen dos consecuencias importantes. La primera es bastante directa: la teoría poscolonial, tal y como la desarrollan los estudios subalternos, hace un diagnóstico equivocado de la trayectoria y las dinámicas internas de la modernización, no sólo en el Este, aunque ahí sea bastante espectacular, sino también en el Oeste. No consigue reconocer las dinámicas reales que impulsan el cambio político, identifica erróneamente a los actores relevantes, les atribuye preferencias o intereses que no tienen y se niega a

reconocer las limitaciones bajo las que los actores sociales hacen sus elecciones. Errores bastante espectaculares para una teoría que pretende suplantar a las teorías actuales del cambio social. De este equivocado análisis histórico surge la segunda consecuencia: debido a su fascinación por la Gran Teoría, los teóricos subalternistas no se contentan con generar una (deficiente) sociología histórica. Continúan justificando su sociología por medio de una metateoría bastante confusa sobre el determinismo, la agencia, la abstracción, la explicación y similares. Y así, para justificar su culturalismo sobre las movilizaciones de los trabajadores del yute, Chakrabarty teje una dudosa teoría sobre el papel de las necesidades en la agencia social y, como equipara equivocadamente la universalización con la homogeneización, crea una categoría llamada «historicismo», inventando así toda una familia de errores conceptuales de la Ilustración que de hecho no existen. Por ello, la confusión no es sólo sobre lo que *sucedió* en la historia, sino también sobre *cómo pensar sobre* lo que sucedió en la historia.

A lo largo de este proceso, el capitalismo se convierte en algo bastante misterioso dentro de la teorización subalternista. Aunque la palabra aparece con insistente regularidad en sus análisis, está despojada de sus propiedades causales fundamentales. Su «capitalismo» genera una burguesía que tiene poco o ningún parecido con el verdadero actor histórico; crea unas relaciones de poder que captan solamente un pequeño subconjunto de las formas reales de dominación que despliega el capital; carece del permanente poder estructural que hemos visto que tiene; se le atribuye una fuerza totalizadora tan asombrosa que, por fuerza, ninguno de los casos de capitalismo conocidos acaba de representar exactamente el concepto, lo que lleva a Chakrabarty a anunciar que la idea misma de su universalización es un error. Naturalmente, si una teoría no llega a tener una comprensión básica de cómo funciona el capitalismo, entonces la idea de que pueda suplantar al marxismo o a otros análisis radicales no puede tomarse en serio. Los estudios subalternos se dan cuenta, por lo menos tácitamente, que, al igual que en tiempos de Marx, en nuestra época la cuestión fundamental todavía es la fuerza ciega y monstruosa del capitalismo global. Probablemente sea esta la causa de que no puedan exorcizar la *palabra* de su léxico, aunque guarde poca semejanza con el *concepto* tal y como lo conocemos. Eso es lo que hace que su fracaso sea todavía más llamativo: en sus manos, la fuerza social y estructural más poderosa del mundo se convierte en una voluta de humo, algo tan fantasmagórico y espectral que surge la duda de que exista.

11.2 Resucitando el orientalismo

Además de fracasar en su análisis del capitalismo, los estudios subalternos tampoco pueden ser la vanguardia de la crítica anticolonial o antiimperial porque resucitan los peores ejemplos de la mitología orientalista.

Los estudios subalternos insisten en que los agentes del Este actúan con una psicología política completamente distinta a los agentes del Oeste. Este quizá sea el embuste más viejo de la visión orientalista del mundo. No resulta difícil comprender por qué ocupa un puesto de honor entre las ideologías imperiales: no hay justificación más efectiva para negar a la gente sus derechos y libertades que la afirmación de que esas gentes simplemente no *valoran* esas libertades, o que no están motivados por sus necesidades materiales; en resumen, que no merecen la misma protección que nosotros porque «no piensan como nosotros». Una de las contribuciones más duraderas de los movimientos anticoloniales y antiimperialistas del siglo pasado ha sido revelar el carácter ideológico de estas ideas; sin embargo, en nombre de la crítica radical, estas son las afirmaciones que los estudios subalternistas reviven. Pudimos verlo más espectacularmente en los capítulos 7 y 8, que se ocupaban de la psicología política de las clases trabajadoras.

Asigna al Oeste los atributos de la ciencia, racionalidad, objetividad y similares, en vez de considerarlos comunes a ambas culturas. Este es el argumento central del análisis del nacionalismo colonial que hace Partha Chatterjee, pero también acecha en la obra de Dipesh Chakrabarty. De ahí la extraña conclusión de que, para el Este, el simple hecho de embarcarse en una estrategia política guiada por la Razón es sepultarse en la subordinación perpetua.

La celebración de lo local, de lo particular –ya sea como Historia 2 o como el «fragmento»– acaba justificando un «exotismo» del Este. Esto resulta muy evidente, según vimos en el capítulo 10, en la obra de Dipesh Chakrabarty, quien construye toda una ontología social en defensa de lo exótico. Hay que señalar que esto surge directamente de una comprensión equivocada del capitalismo. Debido a que se considera que el capitalismo exige una completa homogeneización, cualquier des-

> viación del impulso homogeneizador se ve como una resistencia a la lógica abstracta del capital: cualquier práctica no reducida a la lógica abstracta del capital representa una resistencia contra el capital. El minucioso examen de semejantes prácticas puede vincularse entonces con la teoría emancipadora, y así compensa al intrépido especialista que está buscando las innumerables «particularidades e inconmensurabilidades» de su región, ya sea India, Bolivia o Turkmenistán. Cuanto más marginales y más misteriosas, mejor. Las diversas prácticas se interpretan como maneras de ser o, todavía mejor, maneras de *conocer,* que han escapado de la garra totalizadora del capital y que por ello se presentan como potenciales vías para escapar de él. El orientalismo tradicional se reedita como resistencia al capital.

Cabría mencionar otras características de la teoría poscolonial que esencializan al Este. Sin embargo, el objeto de esta discusión no es tanto formular una lista exhaustiva al respecto como resaltar algunos de los ejemplos más palmarios.

A la luz de los resultados precedentes, podemos rechazar firmemente cualquier afirmación del valor de la teoría poscolonial como marco analítico o crítica antiimperial. Podemos considerar la descripción que ofrecía Robert J. C. Young en su difundido texto *Postcolonialism: An Historical Introduction,* en el que incluye la teorización poscolonial dentro de la tradición de los movimientos socialistas y anticoloniales. La caracteriza como una forma de crítica que «incorpora el legado de las tradiciones sincréticas de los marxismos que se desarrollaron fuera de Occidente en el transcurso de las luchas anticoloniales»; como «una forma de escritura militante que mira hacia atrás, a los compromisos políticos de los movimientos de liberación anticoloniales, y saca su inspiración de ellos, mientras reconoce que a menudo actuaron bajo condiciones muy distintas de las que existen en el presente»[1]. Para subrayar su posición, Young remonta el linaje de la teoría poscolonial no sólo hasta Lenin y Rosa Luxemburgo, sino hasta los mismísimos Marx y Engels. Moviéndose hacia adelante, traza una línea que va desde los escritos anticoloniales de Marx, pasando por el «Esbozo de las tesis sobre la cuestión nacional y colonial» de Lenin, a los escritos revolucionarios de Mao, Cabral, Nkrumah

---

[1] Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction,* Oxford, Blackwell, 2000, p. 10.

y, de ahí, a Derrida y a los estudios subalternos. El camino conduce desde Marx directamente a los estudios subalternos.

A estas alturas ya debería estar claro que la descripción de Young está espectacularmente equivocada. Sin duda se puede hacer una buena defensa de la conexión entre los escritos anticoloniales de Cabral y Nkrumah, incluso de los de Fanon, y el socialismo de Lenin o Marx. Cualesquiera que sean las particularidades de su pensamiento, todos estaban profundamente comprometidos con la realidad de la universalización capitalista y con la básica humanidad que une a las clases trabajadoras del Este y el Oeste. Todos proclamaban su fidelidad al proyecto de la Ilustración, a la ciencia, la racionalidad y la emancipación universal. Pero ya hemos visto con detalle que los estudios subalternos y, por extensión, la teoría poscolonial o bien entran en tensión con estos valores o simplemente los rechazan. No se trata de que los teóricos subalternistas estén en desacuerdo con determinados elementos de la teoría ofrecida por el socialismo anticolonial, sino que su teoría está *fundamentalmente en conflicto* con ella. Por ejemplo, según la descripción de Partha Chatterjee, el socialismo de todos los teóricos anticoloniales más destacados del siglo XX significa que todos eran prisioneros de la temática colonial; no se les podía tomar en serio como teóricos anti*coloniales* hasta que rechazaran el humanismo y la ética universal, la fe en la ciencia, en la racionalidad y la objetividad: en otras palabras, hasta que rechazaran su *socialismo*. Habida cuenta de su irracionalismo, de su abrazo de la sociología orientalista y su romantización del capitalismo, la teoría poscolonial tiene poca o ninguna conexión con el linaje teórico que invoca Robert Young. ¿Cómo podría tenerlo si ese linaje es el blanco favorito de su crítica?

11.3 Cómo provincializar Europa

Evidentemente mi veredicto sobre los merecimientos de los estudios subalternos no es favorable. Entonces, ¿qué queda del impulso para «provincializar Europa»? Una de las razones por las que la teoría poscolonial es tan atractiva para tanta gente en el mundo intelectual es su hostilidad hacia el eurocentrismo y su consiguiente compromiso con la especificidad de la experiencia colonial. Los lectores pueden estar preguntándose si mi crítica y mis contraargumentos equivalen a la opinión de que, de hecho, no hay nada específico en el capitalismo colonial o en la cultura política que generó. Nada podría estar más lejos de la verdad.

Lo que es cuestionable de la teoría poscolonial no es que insista en «provincializar Europa», sino que, en nombre de este proyecto, *promueve incesantemente el eurocentrismo;* un retrato del Oeste como espacio de la razón, la racionalidad, el secularismo, la cultura democrática, etc., y otro del Este como un inmutable y estancado espacio de tradición, sinrazón, religiosidad, etc. El suyo es un mundo en el que el capitalismo transforma al Oeste pero pierde su nervio en el Este, un mundo en el que las categorías materialistas son apropiadas para el Oeste, mientras que en el Este sólo funciona un culturalismo esencializador. Debería ser evidente que, en nombre de desplazar al eurocentrismo, la teoría poscolonial acaba resucitándolo con feroz intensidad.

A modo de alternativa me gustaría señalar solamente dos cuestiones. La primera es que la manera de provincializar Europa no es insistir continuamente en alguna insalvable brecha que separa al Este del Oeste, sino mostrar que ambas partes del planeta están sometidas a las mismas *fuerzas básicas* y, por ello, son parte de la misma *historia básica.* Las fuerzas a las que me refiero son lo que he llamado los dos universalismos: la lógica universal del capital (adecuadamente definida) y los intereses universales que tienen los agentes sociales por su bienestar, lo que les lleva a oponerse al impulso expansionista del capital. Estas fuerzas afectan tanto al Este como al Oeste aunque lo hagan con diferentes intensidades y en diferentes registros. Eso significa que *hay* una historia universal, en la que el Este y el Oeste son participantes plenos. Pero aunque sean parte de la misma historia, y estén sometidos a las mismas fuerzas, de ahí no se desprende que pierdan sus características distintivas. En el capítulo 9 vimos que reconocer la realidad de la universalización del capital es perfectamente consistente con apreciar lo perdurable de la diferencia. Es innecesario repetir aquí esos argumentos. Pero si los aceptamos, entonces también podemos estar de acuerdo en que reconocer ambos universalismos no genera automáticamente una ceguera ante la diferencia.

En cuanto a la segunda cuestión, está claro que *la historia del análisis marxiano en el siglo XX es la historia de hacer precisamente eso: entender la especificidad del Este.* Probablemente no hay ningún proyecto al que los teóricos marxistas hayan dedicado más energía y tiempo desde la primera revolución rusa de 1905 que a entender los peculiares efectos del desarrollo capitalista en los países no occidentales. Quizá esto parezca sorprendente a primera vista, especialmente a la luz de las incesantes afirmaciones de la teoría poscolonial sobre lo contrario. Pero el hecho es que, debido a la peculiar suerte de los movimientos socialistas –concretamente, a que se propagaron con mayor

fuerza en las partes menos desarrolladas del mundo–, los marxistas se vieron impulsados desde el principio a fijar su atención tanto en las tierras por las que se extendía el capital global como en el desarrollado Occidente. Si elaboramos una lista de las principales innovaciones teóricas surgidas de la tradición marxista después de la muerte de Marx, vemos que muchas de ellas son intentos de teorizar el desarrollo del capitalismo en escenarios atrasados: en la primera mitad del siglo XX, estaba la teoría del imperialismo de Lenin y el «eslabón más débil», su análisis de la diferenciación de la clase agraria; el trabajo de Kautsky sobre la cuestión agraria; la teoría de Trotski sobre el desarrollo desigual y combinado; la teoría de Mao sobre la Nueva Democracia; la distinción de Gramsci entre la legitimidad del Estado en Europa del Este y del Oeste. Todos estos fueron intentos de entender la reproducción social en partes del mundo en las que el capitalismo no estaba funcionando exactamente de la manera que describía Marx en *El Capital.* En los años de la Nueva Izquierda, vino la teoría de la dependencia, la de los sistemas-mundo, el trabajo de Cabral sobre el camino revolucionario en África, la teoría de la articulación de los modos de producción, el debate sobre los «modos de producción» indios, y la lista sigue.

Señalo esto en parte porque el marxismo es el blanco favorito de las acusaciones de los teóricos poscoloniales contra la tradición de la Ilustración. Nos invitan a creer que el marxismo considera al Este solamente como un borroso reflejo del Oeste, un lugar donde cualquier desviación del modelo occidental es un simple anacronismo destinado a desvanecerse a su debido tiempo, ya que el Este tiene que seguir pasivamente el camino establecido por el Oeste. Sin embargo, la historia del análisis marxiano es exactamente la contraria: muestra un reconocimiento permanente del hecho de que las sociedades del Este parecen estar impulsadas por lógicas que requieren un renovado análisis e incluso, en ocasiones, una modificación de las categorías establecidas.

Poniendo un solo ejemplo, podemos ver cómo la teoría de Trotski sobre el desarrollo desigual y combinado era un rechazo explícito del argumento de que los países que se incorporaban al desarrollo simplemente replicarían el camino emprendido por los anteriores. Para Trotski, el hecho de que se incorporaran más tarde a la vorágine capitalista significaba que esas sociedades podrían importar las innovaciones más recientes en ciertas esferas, mientras que en otras conservarían todo un conjunto de relaciones sociales más antiguas. No hay ninguna implicación de que haya un tiempo homogéneo, ningún historicismo, ningún «etapismo» –de hecho, la teoría es inmune a prácti-

camente todas las acusaciones que los teóricos subalternistas lanzan contra la tradición marxiana[2].

Del mismo modo, el trabajo clásico de Kautsky sobre la cuestión agraria finaliza haciendo una defensa de las causas por las que el campesinado no quedará disuelto por las fuerzas de la agroindustria o del capitalismo urbano; más bien, se incorporará a los circuitos del capital, con lo que los pequeños propietarios dispondrán de un lugar que sus homólogos perdieron en los procesos de desarrollo anteriores[3]. Tampoco aquí hay ningún etapismo, historicismo, ni ninguna presunción de homogeneización. O, tomando una teoría más reciente, la articulación de los modos de producción. En este enfoque, el capitalismo no borra todas las Historias 2, ni avanza dando bandazos de una etapa a otra ya predeterminada. En vez de ello, alcanza un incómodo acuerdo con modos arcaicos de producción de manera que, en vez de desplazarlos, cohabita con ellos durante largos periodos de tiempo. Esta fue una teoría que desarrollaron antropólogos franceses que se centraron principalmente en el estudio de África y que se hizo famosa en el mundo anglosajón con teóricos como Harold Wolpe, que la utilizó para estudiar el peculiar capitalismo de Sudáfrica.

Desde luego, muchas de estas teorías tienen graves defectos y pueden criticarse por diversos motivos, pero nunca por los motivos que los estudios subalternos asocian con la Ilustración –especialmente las teorías marxianas–. Si están equivocadas, no se debe a que sean teleológicas, deterministas o etapistas. Realmente, cada una de ellas fue desarrollada como un *rechazo explícito* de esos mismos modos de pensamiento. Por otra parte, todas ellas tienen algo importante en común: afirman los dos universalismos y, de ese modo, provincializan Europa de una manera mucho más efectiva que cualquier producto de la escuela de los estudios poscoloniales. Cualesquiera que sean sus defectos, ninguna de estas teorías basadas en los principios de la Ilustración es eurocéntrica, ninguna de ellas esencializa al Este y ninguna puede ser acusada de orientalista[4]. Siendo así, el proyecto de desarrollar una teoría que

---

[2] Una breve descripción se encuentra en la introducción que hace Trotski en su *Historia de la Revolución rusa*.

[3] Véase Karl Kautsky, *The Agrarian Question*, Londres, Zwan Publications, 1988, 2 vols. [ed. cast.: *La cuestión agraria*, México, Siglo XXI, 1989].

[4] En cuanto al propio orientalismo de Marx, creo que en ocasiones cae en él. Pero las acusaciones que le dirigen los subalternistas, retratándolo como un apologista del imperialismo, están tan faltas de base que sugieren una auténtica ignorancia de su obra. Afortunada-

analice efectivamente la especificidad del Este es más probable que surja del programa de investigación asociado con la Ilustración que de la teoría poscolonial. Y la razón es que la teoría poscolonial enmascara las fuerzas que impulsan las dinámicas políticas en esa parte el mundo (los dos universalismos), al mismo tiempo que promueve concepciones de ese mundo que son sistemáticamente engañosas.

El objetivo de provincializar Europa es totalmente laudable. El problema de la teoría poscolonial no es que se comprometa con ese programa, sino que es incapaz de llegar a realizarlo.

11.4 Epílogo

Mi argumento supone la afirmación de que la teoría poscolonial obstaculiza el desarrollo de un análisis adecuado de la era moderna, ya sea en el Este o en el Oeste. ¿Hay alguna posibilidad de que en un futuro próximo sea desplazada de su glorificado estatus? Curiosamente, si alguna vez hubo un tiempo en que la pura fuerza de los acontecimientos pudiera bastar para socavar una teoría, ese tiempo es ahora. Hay dos hechos sobre la actual coyuntura que parecen asestar un decisivo y devastador golpe al marco teórico de los estudios poscoloniales, al mismo tiempo que respaldan los argumentos en su contra. El primero de ellos es la crisis económica global que empezó en 2007-2008 y, el segundo, la sucesión de revueltas en Oriente Próximo conocidas como la Primavera Árabe.

La crisis económica global ha puesto de manifiesto el hecho de que la totalidad del planeta es ahora parte de la misma historia universal, que está sometido a las mismas fuerzas subyacentes. No hay ninguna ilustración más dramática de la universalización del capital que el hecho de que todo el planeta se haya visto devorado por las consecuencias de esta crisis. Desde luego, esta no es la primera vez que sucede esto. Las crisis, en la historia del capitalismo, siempre han tenido un impacto global. Pero es la primera vez que se ha pro-

---

mente, un excelente y reciente libro deja sentada esta cuestión de una vez por todas. Véase Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies,* Chicago, University of Chicago Press, 2011. Podemos comparar el impresionante trabajo de Anderson con las acusaciones mal planteadas y sin base de Gyan Prakash en su «Postcolonial Criticism and Indian Historiography», *Social Text* 31/32 (1992), pp. 14-15.

ducido semejante cataclismo desde que la teoría poscolonial llegó al escenario. Por primera vez desde la década de 1980, *todo el mundo* está hablando sobre el capitalismo; no de la alteridad, la hibridez o del fragmento, sino de la ubicua, trituradora y aplastante fuerza del capital. Esto ciertamente contribuye a un ambiente más receptivo para los argumentos que he estado desarrollando en este libro y que, sin duda, otros desarrollarán en los próximos años.

Sin embargo, incluso más devastador que el colapso económico ha sido la Primavera Árabe. Resulta difícil imaginar una confirmación más espectacular de los dos universalismos que las reivindicaciones que saltaron a las calles de Túnez, Egipto o de los otros centros de la revuelta. Se trataba de reivindicaciones de pan, derechos, empleo y democracia. De hecho, sin excepción, los observadores quedaron sorprendidos por la centralidad de las reivindicaciones seculares, universalistas y materialistas de los movimientos. Esta no es la primera vez que se ven reivindicaciones semejantes en Oriente Próximo; el nacionalismo secular fue la principal ideología política de la región en las décadas centrales del siglo XX. Pero, desde la década de 1970, fueron los grupos islamistas de diversas tendencias los que ganaron fuerza dentro de la sociedad civil. El crecimiento de las organizaciones políticas religiosas, y el constante debilitamiento de las fuerzas seculares de la izquierda, había sido una de las circunstancias que prestaron credibilidad al nuevo orientalismo que propugnaba la teoría poscolonial. Sin embargo, cuando saltaron a la palestra los movimientos de masas de la Primavera Árabe, los islamistas tuvieron un papel en gran medida marginal, resultaba difícil encontrar sus pancartas[5]. Lo que pedían las masas de jóvenes revolucionarios era libertad, justicia y dignidad, demandas que –si se da credibilidad a la teoría poscolonial– se

---

[5] Los orientalistas declarados sin duda señalarán las ganancias políticas de los islamistas desde esos vertiginosos días como un problema para mi razonamiento. Los críticos dirían que las victorias de los partidos islamistas en las elecciones muestran las profundas raíces de la conciencia religiosa en Oriente Próximo y la marginalidad de las motivaciones universalistas. Este argumento se desploma rápidamente. El resultado de las votaciones en unas elecciones depende de muchos factores. No es una llave para las fuentes de una cultura nacional. Las explicaciones más fundamentales del éxito electoral de un partido son políticas, no culturales. Por eso, en Egipto, la explicación más sólida del éxito de los Hermanos Musulmanes es que era el partido de la oposición que estaba mejor organizado, con una presencia nacional, profundas raíces en las comunidades, etc., mientras que los partidos nuevos y seculares eran organizativamente mucho más débiles. En cualquier caso, los propios Hermanos Musulmanes apoyaban muchas de las demandas universalistas formuladas por las multitudes de la Plaza Tahrir, y reafirmaron sus compromisos con ellas después de su triunfo electoral.

podría esperar oír sólo en las calles de París o Nueva York. Y si eso no fuera suficiente, cuando Estados Unidos y Europa sufrieron una serie de movilizaciones masivas contra la austeridad durante los meses posteriores a la Primavera Árabe, la juventud en las calles de Barcelona, Nueva York y Atenas portaba carteles que saludaban a sus homólogos en El Cairo y Túnez en calidad de inspiradores. ¿Cómo puede ser esto posible? ¿Cómo podrían inspirarse en el Oriente los llamamientos en Occidente a favor de empleo y derechos, si el primero se supone que no se motiva por semejantes cosas?

Por ello, se puede argumentar que los últimos cinco años han creado unas condiciones óptimas para el reconocimiento de las deficiencias de la teoría poscolonial. ¿Pero quedará desplazada? *Realmente, dudo que vayamos a ver su eclipse en algún momento, no muy lejano, del futuro.* La teoría poscolonial alcanzó protagonismo durante un periodo de masivas derrotas políticas de la izquierda en todo el mundo[6]. Dudo bastante que haya habido alguna época desde el nacimiento de la izquierda moderna en que sus fuerzas fueran tan débiles como lo han sido desde la década de 1980. Ahora es un lugar común decir que el giro hacia el irracionalismo dentro de la autoproclamada intelectualidad «radical» estuvo muy estrechamente vinculado a su repliegue en el mundo académico[7]. Pero no fue sólo que eso produjera un cambio en la cultura intelectual estrictamente concebida. Durante el último cuarto de siglo, se han vertido enormes recursos en la *infraestructura* material que sustenta la teoría poscolonial. Hay periodistas totalmente comprometidos con ella, cátedras en departamentos de Humanidades dedicadas a su propagación, secciones de asociaciones académicas que se reúnen anualmente con cientos de asistentes, colecciones de libros en editoriales con extensos catálogos y promesas de nuevos volúmenes. Nada de esto acabará pronto sólo porque la teoría sea profundamente defectuosa.

---

[6] Gran parte del análisis de los siguientes párrafos es una presentación muy condensada de mi razonamiento en «On the Decline of Class Analysis in South Asian Studies», *Critical Asian Studies* 38:4 (diciembre de 2006), pp. 357-387. Los lectores pueden remitirse a ese ensayo para tener una explicación más detallada de las condiciones que dieron origen, y han sustentado, a la teoría poscolonial durante las décadas pasadas.

[7] Véase el temprano análisis de Perry Anderson en *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983 [ed. cast.: *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid Siglo XXI España, 2013], y la brillante síntesis de Terry Eagleton en *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, Blackwell, 1996, cap. 1 [ed. cast.: *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1997].

Y esto nos lleva al segundo obstáculo. A estas alturas no sólo se han invertido copiosos recursos materiales en este campo, sino que cientos de estudiosos han construido sus reputaciones sobre esta teoría. Esta red institucional está atendida por intelectuales cuya vida profesional gira ahora alrededor de las ideas propagadas por la teoría. Aparte de la primera generación de teóricos poscoloniales, la segunda generación, sus estudiantes, constituye un bastión contra la posibilidad de criticarla –y por ende contra la posibilidad de que sus propias reputaciones queden mancilladas–. Para los estudiosos del Sur global que durante décadas han estado fomentando el orientalismo básico de la teoría poscolonial, la posibilidad de verse desenmascarados es especialmente terrible. Ahora hay legiones de intelectuales que han puesto su reputación en manos de este marco teórico, que han hecho sus carreras ensalzando sus virtudes y sus profundas perspectivas. Si juntamos todos estos factores, podemos esperar que la respuesta a los acontecimientos políticos de los últimos dos años tendrá dos vertientes: la primera, doblar y retorcer la teoría de manera que parezca capaz de integrar desarrollos que, de manera bastante directa, socavan sus proposiciones básicas; y la segunda, atacar violentamente cualquier crítica concertada que llegue desde el exterior.

Para aquellos que están familiarizados con la bibliografía sobre la historia de la ciencia, mi prognosis no les debería sorprender. Décadas atrás, Thomas Kuhn describió el proceso de desarrollo teórico en la historia del pensamiento científico[8]. Mostraba que cuando las teorías científicas encuentran anomalías empíricas, o incluso el directo desmentido, no se ven fácilmente desplazadas por sus rivales. Son capaces de sobrevivir durante largos periodos, en gran parte debido a los recursos que pueden desplegarse para defenderlas y porque las reputaciones de tantos científicos dependen del éxito de teorías defectuosas. Lo que yo he descrito en el caso de la teoría poscolonial representa en gran medida el mismo fenómeno, sólo que se produce en las ciencias morales. En todo caso, la ausencia de condiciones experimentales, junto a la más ambigua cultura intelectual de las ciencias sociales y de las humanidades, hace que la probabilidad de un desplazamiento rápido sea más remota.

---

[8] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* publicado por primera vez en 1962 [ed. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1971]. Mi invocación a Kuhn no hay que tomarla como un respaldo a las partes más polémicas de su argumento en *The Structure;* concretamente, a la versión fuerte de la dependencia de la teoría respecto de la observación y las consiguientes afirmaciones sobre la inconmensurabilidad de las teorías.

Sin embargo, nada de esto significa sugerir que la situación sea desesperanzadora. Todo lo contrario. Los tiempos en que vivimos ofrecen una tremenda oportunidad para exponer los defectos de la teoría e incluso para desplazarla. Lo que quiero señalar es simplemente que, si esto sucede, no lo hará por sí misma. Llevará algún tiempo y un gran esfuerzo. Razón de más para empezar ya.

Índice

Prefacio 7

1. La teoría poscolonial y los estudios subalternos 11

1.1 Los estudios poscoloniales como análisis y crítica, 11 – 1.2 La aparición de los estudios subalternos, 16 – 1.3 Los estudios subalternos como teoría, 22 – 1.4 Valorando los estudios subalternos, 37 – 1.5 El fracaso de los estudios subalternos, 40 – 1.6 Lo que no es este libro, 46

2. Dominio sin hegemonía: explicación del argumento 49

2.1 Los estudios subalternos en contexto, 51 – 2.2 Las raíces de la crisis poscolonial, 54 – 2.3 Los dos caminos del poder burgués, 58 – 2.4 La tendencia universalizadora del capital y las revoluciones burguesas, 61 – 2.5 El abandono de la universalización: la aventura colonial del capital, 69 – 2.6 Conclusión, 78

3. Dominio sin hegemonía: valoración del argumento 83

3.1 La Revolución inglesa, 85 – 3.2 La Revolución francesa, 100 – 3.3 Conclusión, 113

4. Dominio sin hegemonía: el argumento en su contexto 117

4.1 Los intereses burgueses y la reforma agraria, 118 – 4.2 La burguesía y las clases subalternas, 123 – 4.3 La burguesía y la construcción

de la nación, 126 – 4.4 Regreso a la cuestión de la crisis poscolonial, 130 – 4.5 ¿Crítica o apología? Los subalternistas como los nuevos *whigs,* 132 – 4.6 Conclusión, 143

5. La tendencia universalizadora del capital 147

5.1 Lo que está en juego, 149 – 5.2 ¿Qué es lo que universaliza el capitalismo?, 158 – 5.3 Capital y poder, 162 – 5.4 Conclusión, 178 – 5.5 Epílogo: el duende de una «Europa hiperreal», 181

6. Capital, trabajo abstracto y diferencia 185

6.1 Definición del problema, 187 – 6.2 El capitalismo y el trabajo abstracto, 190 – 6.3 Del trabajo socialmente necesario al trabajo abstracto, 195 – 6.4 El trabajo abstracto y las jerarquías sociales, 199 – 6.5 El capitalismo y las jerarquías sociales, 203 – 6.6 El verdadero motor de la democratización, 206 – 6.7 Conclusión, 212

7. Cultura, intereses y agencia 215

7.1 *Elementary Aspects* como historia desde abajo, 219 – 7.2 Las peculiaridades del campesinado indio, 222 – 7.3 La psicología campesina en *Elementary Aspects,* 228 – 7.4 Individuo y comunidad en Bengala a finales del periodo colonial, 233 – 7.5 Las contradicciones de Chatterjee, 241 – 7.6 Conclusión, 247

8. Los intereses y el otro universalismo 249

8.1 El análisis convencional de la conciencia de los trabajadores, 251 – 8.2 La alternativa de Chakrabarty al análisis convencional, 254 – 8.3 Razones e intereses, 262 – 8.4 Intereses y cultura, 269 – 8.5 La historia universal de la lucha de clases, 279 – 8.6 El otro universalismo, 283 – 8.7 Conclusión, 288

9. El (no) problema del historicismo 293

9.1 Lo que está en juego, 294 – 9.2 Las dos Historias del capital, 299 – 9.3 El problema del historicismo, 307 – 9.4 Las categorías abstractas y la historia real del capital, 312 – 9.5 El historicismo como un no-problema, 331 – 9.6 Regreso a la cuestión del capitalismo y la diversidad, 338 – 9.7 Conclusión, 343

10. La nación sin limitaciones 347

10.1 Las dos dimensiones del nacionalismo anticolonial, 349 – 10.2 El nacionalismo y la astucia de la Razón, 354 – 10.3 El nacionalismo y el imperativo modernizador, 365 – 10.4 La hipótesis perdida, 374 – 10.5 ¿La modernización como prisión?, 381 – 10.6 La desaparición del nacionalismo modernizador, 384 – 10.7 Conclusión, 388

11. Conclusión: los estudios subalternos como ideología 393

11.1 Enmascarar el capitalismo, 396 – 11.2 Resucitando el orientalismo, 399 – 11.3 Cómo provincializar Europa, 401 – 11.4 Epílogo, 405

«En este análisis agudo y minucioso, Vivek Chibber acierta a demostrar que las "categorías universalizadoras heredadas de la Ilustración" salen indemnes de las críticas formuladas por los teóricos poscoloniales. Demuestra además que –irónicamente tal vez– los estudios subalternos infravaloran, en gran medida, el papel desempeñado por los agentes subalternos en las transformaciones que estas teorías atribuyen a la burguesía europea.»

Noam Chomsky

«El libro que todos estábamos esperando, una ráfaga de aire fresco que aventa el rancio aroma de un *establishment* académico falsamente radical.»

Slavoj Žižek

«Un brillantísimo despliegue que no puede sino sacudir nuestro panorama intelectual y político.»

Robert Brenner

«Los teóricos clave de los estudios subalternos y poscoloniales se han topado con su interlocutor y crítico más formidable hasta la fecha.»

Achin Vanaik

Vivek Chibber (1965) es profesor de sociología en la Universidad de Nueva York. Editor principal y fundador de la revista *Catalyst: A Journal of Theory and Strategy,* Chibber es un reputado especialista en imperialismo, teoría marxista y economía política del desarrollo. Su anterior obra, *Locked in Place,* fue galardonada en 2005 con el premio Barrington Moore Book Award, que concede anualmente la American Sociological Association.

Con su nueva obra, Vivek Chibber ha desatado uno de los debates de calado internacional más intensos y fructíferos de los últimos tiempos.

akal

ISBN 978-84-460-5032-2

www.akal.com

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.